
Las comunidades
de España
y del Perú
José María Arguedas
Clásicos agrarios
Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación
Ediciones Cultura Hispánica
Instituto de Cooperación Iberoamericana

Esta edición ha sido preparada
por Sybila Arredondo de Arguedas.

JOSE MARIA ARGUEDAS

LAS COMUNIDADES DE ESPAÑA Y DEL PERU



Ministerio de Agricultura
Pesca y Alimentación.



Primera edición: Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Lima (Perú), 1968



© Sybila Arredondo de Arguedas
Edita: Ediciones Cultura Hispánica,
del Instituto de Cooperación Iberoamericana, y
Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación
NIPO: 028-86-041-3
ISBN: 84-7232-416-8
Depósito legal: M. 15.812-1987
Imprime: Neografis, S. L.
Santiago Estévez, 8 - 28019 Madrid

PRESENTACION

En esta labor de búsqueda y recuperación de textos relevantes del pensamiento agrario español (o extranjero, cuando éste ha ejercido una notable influencia en España, o ha contribuido de forma significativa al conocimiento de la realidad agraria española), que constituye la colección de Clásicos Agrarios, nos satisface presentar «Las Comunidades de España y del Perú», de José María Arguedas, libro prácticamente desconocido en nuestro país, no sólo entre el lector de literatura agraria, sino incluso muchos antropólogos españoles, comunidad científica a la que se adscribe el autor.

El conocimiento de Arguedas en España es mayor como novelista, sin duda alguna, uno de los más relevantes, originales y de mayor impacto social de la narrativa peruana contemporánea; en cambio, su vocación por la antropología, como profesión, ha llegado más difusamente a nuestro país. Sin embargo, no es fácil separar el Arguedas antropólogo del Arguedas novelista. Su obra de ficción tiene un claro referente social real y presenta un gran interés antropológico. El tema de sus novelas, su lenguaje y estilo literario tienen mucho que ver con la antropología y, es más, Arguedas llega a esta disciplina a partir de sus preocupaciones literarias como cronista del mundo indígena andino. Asimismo, sus obras científicas están planteadas y escritas, muchas veces, como novelas, y la importancia que se da a la narración y el papel desempeñado por la intuición son más propios del creador literario que del escritor de corte académico.

El desconocimiento de «Las Comunidades de España y del Perú» no hace justicia a su calidad científica y literaria. Esta obra fue el resultado de su trabajo de campo en España y fue presentada como tesis doctoral del autor, cuando ya era un consagrado novelista, y es un claro ejemplo de lo que acabamos de decir respecto a su interés como trabajo etnológico y al gusto de su lectura como creación literaria.

«Las Comunidades de España y del Perú» que, como se advierte en uno de los prólogos que siguen, es el segundo estudio de comunidad realizado en España por un antropólogo, nos ofrece una hermosa crónica de la vida rural de unas comunidades castellanas —Sáyago y Aliste, en mi provincia

natal de Zamora— que nos muestra, además, las relaciones entre las formas de organización social del antiguo Perú y las de España, tal como estaban vigentes en Castilla y Extremadura en el Siglo XVI, algunos de cuyos rasgos han supervivido hasta nuestros días, revelándonos una dimensión nueva y empíricamente contrastada de la acción de España en América. Debe ser también un reconocimiento para discípulos y administradores de Arguedas, algunos de ellos muy revelantes, conocedores de España, preocupados y comprometidos con la problemática peruana. Tras lo dicho, el interés en la reedición de esta obra es aún mayor en la perspectiva de la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento, que la participación del Instituto de Cooperación Iberoamericana en esta edición contribuirá a resaltar.

Carlos Romero Herrera

Ministro de Agricultura, Pesca y Alimentación

A Lola Hoffmann

SUMARIO

BERMILLO

Un Municipio con Tierras Comunales de Arar y de Pastos, y Socialmente Dividida en Castas

LA MUGA

Una Comunidad "Quiñonizada" en Desarrollo, hacia una Sociedad de Tipo Liberal

SAYAGO Y EL PERU ANDINO

JOSE MARIA ARGUEDAS: DOS IMAGENES

Por

JOHN V. MURRA
(Cornell University)

Después de más de quince años de la muerte de José María Arguedas, en 1969, todavía no ha sido reemplazado como investigador de la vida rural andina. Tampoco han aparecido poetas que publiquen en la lengua quechua (hablada por ocho millones de habitantes en cuatro repúblicas andinas) y sus novelas *(Los ríos profundos* y *El Sexto*, por ejemplo) no han formado escuela.

El hecho de que una sola persona pudiera ejercer estas tres actividades nos parece hoy casi un milagro. Si a ello añadimos su curiosidad por la vida agraria en la Península Ibérica, que se concretó en la presente obra, nos damos cuenta de la pérdida que sufrimos cuando murió, de su propia mano, en 1969.

Hijo de un juez y abogado, que ejerció en los departamentos andinos de Abancay y de Huamanga, Arguedas quedó huérfano de madre siendo muy niño. Se crió en la cocina de su madrastra, entre la servidumbre de habla quechua, idioma respecto al cual mantuvo siempre una artística fidelidad. A esta época de su vida dedica el autor varios de sus tempranos cuentos, pero de manera explícita comenta esta influencia en su arte en unas declaraciones suyas que tuvieron lugar con motivo de la Primera Mesa Redonda de Narradores Peruanos, que se reunió en Arequipa a principios de los sesenta.

Creció y se educó bilingüe. Cuando llegó a Lima a principios de los años treinta, para estudiar en la Universidad de San Marcos, pensaba que su obra literaria sería en quechua. En la capital lo convencieron de que ya era tarde para la novela en una lengua americana.

Sus primeros cuentos en castellano fueron bien recibidos. Tratan de la vida de campesinos andinos, pero también aparecen personajes de la élite local. Una primera novela *Yawar Fiesta* (Fiesta de sangre), también fue bien recibida. Trata del esfuerzo comunal de los habitantes de las comunidades de Puquio (Ayacucho) para construir un camino transitable para automóviles y que permitiera enlazar con la carretera nacional, recién construida por el gobierno. La élite local lo considera un proyecto descabellado, dada la tecnología de la que se dispone. Pero lo que no tenía en cuenta era la capacidad organizativa y movilizadora que todavía caracterizaba al campesinado andino.

En 1937, Arguedas pasó casi un año en la cárcel como consecuencia de su detención

durante una manifestación a favor de la República española. La experiencia de su detención la describió en otra novela, *El sexto*. Durante la segunda guerra mundial trabajó como maestro de instituto en el pueblo cuzqueño de Sicuani. Colaboró en diversos periódicos argentinos con artículos sobre materiales folklóricos. Sus libros posteriores fueron publicados por la editorial porteña de Losada.

La publicación de *Yawar Fiesta* cierra un capítulo en la producción literaria de Arguedas. Le sigue un período que el mismo autor califica de «estéril», cuando cesó su producción artística durante diez, doce y más años. Durante este tiempo, Arguedas vuelve a matricularse como estudiante en la Universidad de San Marcos, pero esta vez en el recién creado Instituto de Etnología, dirigido por Luis E. Valcárcel. En muchas de sus cartas, habla Arguedas de la limitada formación profesional que recibió, de la falta de profesores y de la falta de bibliotecas. Pero la mera creación de este Insitituto, por don Luis Valcárcel, tuvo profundas consecuencias para nuestro conocimiento del mundo andino y para el desarrollo ulterior del novelista Arguedas.

En muy pocos años, Arguedas pasa a ser colaborador tanto del Instituto como del Museo de la Cultura Peruana, dirigido, también, por Valcárcel. Asimismo, durante los años cincuenta, dirige la revista internacional *Folklore americano*, editada en México. También se ocupa de la difusión de la música andina, pues la progresiva urbanización de Lima, así como los nuevos métodos de grabación crean un público ávido de sus propias melodías.

En 1958, Arguedas interrumpe su silencio literario publicando una corta novela, *Los ríos profundos*, que muchos consideran su mejor obra, habiendo sido traducida a varios idiomas. En esta novela revela una técnica de comunicar lo andino no sólo a través del relato, sino también creando una variedad del castellano que utiliza un ritmo y giros propiamente andinos, con un sabor único y característicos de lo que será su obra posterior.

Durante esta época fue cuando Arguedas comienza a viajar con frecuencia a Santiago de Chile, donde colabora con la psicoanalista doctora Lola Hoffman, a la cual dedica el libro que ahora publicamos. Según el autor, la «esterilidad» duró «hasta que fui a Santiago» y se pregunta, en la misma carta, «¿por qué puedo escribir aquí y no en el Perú?». Los que contemplan las dos etapas tan separadas en su producción artística no pueden evitar esta pregunta.

Gran parte de la obra etnológica andina de Arguedas nos es accesible fuera del Perú en la colección que Angel Rama reunió para la editorial Siglo XXI, intitulada *Formación de una cultura nacional*. Este título póstumo me parece merecer atención, ya que en los años cincuenta o sesenta, cuando se escribieron estos artículos, entre los etnólogos de las repúblicas andinas pocos hablaban de una «cultura nacional». En los años ochenta la situación ya es distinta. En 1980, por ejemplo, se reunió en Ollantaytambo (departamento de Cuzco) un Congreso *Indio*, enfáticamente no indígena y tampoco «campesino». El grupo que llegó a dominar la reunión, los aymara afiliados al Tupaq Katari[1], desbordaron a los organizadores, insistiendo en el «problema nacional». En la época de Banzer, los Tupaq Katari trabajaban en la clandestinidad y el exilio; el régimen los consideraba «separatistas»[2].

En Ollantaytambo, los nuevos líderes insistían en que ellos eran *indios;* que eufemismos como «campesino», preferidos por los gobiernos boliviano y peruano de orientación progresista, no eran ni exactos (ya que muchos eran maestros o comerciantes) ni ofrecían la carga emotiva, «nacional». Aunque no creo que Arguedas hubiera usado tal título en 1962, mirando hacia el futuro, el que Angel Rama o la editorial le pusieron a la recopilación es apropiado.

Los que conocen esta antología habrán observado que no he mencionado la última palabra del título: *indoamericana*. Esto creo que también se puede explicar por el hecho de que el libro se editó en el extranjero. Aun aceptando el resto del título, creo que «indoamericano» está fuera de su ámbito natural. Pertenece, como «Latino-América», a categorías con poca capacidad explicativa. Si aceptamos, en los ochenta, hablar de una «cultura nacional», hablando de lo que estudiaba Arguedas, ésta es específicamente la *andina*, sin diluir.

Leyendo los artículos reunidos en esta colección que comentamos, observamos que tratan de una zona bastante limitada, de una sola república. Aunque Arguedas fue invitado a dirigir el Instituto de Folklore Ecuatoriano, su trabajo de campo en los Andes se limitó a dos regiones: la que conoció en su juventud, por ejemplo, Puquio, pero también el Valle del Mantaro, cuyas monografías son posteriores a sus estudios. En una oportunidad, pregunté al autor sobre la selección de las zonas que estudiaba. Me parece interesante su respuesta:

> Me interesa la gente que tiene fuerza; no la gente oprimida al punto que ya no reacciona; no tan descalzos, tan enfermos, tan analfabetos como los hay, sino gente con pujanza, gente que todavía pueden...'[3].

Todos sabemos que el Mantaro era una zona sin haciendas. Me acuerdo que, por el año 1962, andando por aquella serranía, llegamos juntos a la comunidad de Pucara. Conversando con los comuneros, supimos que recientemente habían comprado «una hacienda», ubicada a los mil quinientos metros, lejos y en otra zona ecológica que la de la comunidad madre. En aquella época yo no comprendía todavía la importancia que ha tenido durante siglos tal táctica de gerencia agrícola en los Andes. Pero, ya en los años sesenta, Arguedas y yo nos dábamos cuenta de esta capacidad de maniobra de las comunidades, de su pujanza; en 1962 no se trata simplemente de resistir, se trata de una capacidad para ampliar el radio de acción que poseían algunas comunidades andinas antes de 1968. Este criterio de selección empleado por Arguedas al escoger los temas de su trabajo puede quizá ayudar a explicar también aspectos de su obra literaria.

Quisiera añadir a esta dimensión espacial el estudio planeado, pero nunca terminado, sobre la etnología de Chimbote, ciudad pesquera e industrial en la costa norte del Perú. Se plantea después del primer intento de suicidio; el bosquejo recibe el beneplácito de la Universidad Agraria. Quizá el proyecto merece unas líneas de atención. Después de su primer intento de suicidio hubo en Lima un ambiente muy favorable a Arguedas. Los pasillos del hospital estaban llenos de personas esperando noticias. Cuando mejoró, entraban ministros para abrazarlo y susurrarle promesas de respaldo con tal que se recuperara... Durante unos meses, en 1967, Arguedas pudo empezar a proyectar una colección a nivel nacional de folklore andino. Parte de la consagración era el anuncio en el periódico

dominical buscando secretaria bilingüe y las seis señoritas runasimi-hablantes que se presentaron. Pero al cabo de muy pocos meses fue obvio que no había respaldo sistemático, y entonces tuvo que recurrir a los fondos de la Universidad Agraria, donde Arguedas enseñaba el quechua. Propone, en ese momento, el estudio del mito de Adaneva, que uno de sus estudiantes, Alejandro Ortiz Rescaniere, había encontrado en el Callejón de Huaylas, departamento de Ancash. Este Adaneva, un personaje mítico, había sido muy cruel; procreó hijos y los descuidó. El castigo que mereció nos afecta hasta hoy.

Arguedas quería conocer las variedades de este mito que circulaban en diversas partes del departamento, pero tal trabajo de campo no era factible con los limitados fondos de la Universidad. Decide entonces aprovechar el hecho de que en el puerto de Chimbote había miembros de todas las comunidades del Valle de Santa. Entre los migrantes ancashinos de las cuarenta barriadas de Chimbote era probable encontrar muchas variedades del mito original...

Después de trabajar quince días en Chimbote, Arguedas se da cuenta de que no ha cumplido con la empresa que la Universidad Agraria le había encomendado. En una carta de la época dice:

> Tenía un cargo de conciencia insoportable, pues el dinero era para folklore y yo estaba haciendo trabajo de etnología... El sesenta por ciento (de la población) es de origen andino, la masa de inmigrantes serranos es proporcionalmente mayor que la de Lima y no tiene la tradicional aristocracia criolla; esta masa, que vive aún separada de la costeña, se acerca a ella por canales menos dolorosos de transitar que en Lima. He trabajado afiebradamente estos quince días, creyendo siempre que la muerte andaba a mis espaldas, pero salvo en Huancayo nunca sentí más poderosamente el torrente de la vida. ¡Qué ciencia es la etnología!

Entre otras cosas, decía que había conseguido entrevistas con gente que, pensaba él, nadie más hubiera podido obtener; entre otras personas mencionaba a don Hilario Mamani, de Yunguyo (en una zona aymara-hablante del lago Titicaca).

> Capitán patrón de una lancha bolichera de ciento veinte toneladas; fue analfabeto hasta los treinta años. Se aseguraba que no sería posible que nadie le arrancara una confesión grabada de su vida; yo lo hice en gran parte y es un documento inestimable...

Como se ve, en el trabajo etnológico de Arguedas no hay la timidez, no hay tantas peticiones de excusas. Al contrario: es muy consciente de su capacidad técnica para hacer un trabajo difícil. En este sentido, decía el profesor Schaedel que la obra etnológica de Arguedas no se reduce simplemente a informes y descripciones, sino que se percibe un esfuerzo por generalizar, ya etnológico. Un párrafo para demostrarlo:

> He logrado formular algunas hipótesis. No hay en Chimbote clubes provinciales (que es una característica importante de la migración a Lima, La Paz, el Cuzco, Arequipa). La organización es por barriadas (por tanto, no organizadas según el punto de proceder.cia, sino el de la actuación inmediata). A pesar del activo intercambio social y comercial, costeños y serranos permanecen todavía como estratos diferenciados; los serranos tienden a acriollarse y lo hacen sin las grandes dificultades que en Lima, porque el medio social es mucho más accesible. Pero como el mito de Chimbote sigue difundiéndose, mito del centro de enriquecimiento del serrano, la avalancha continúa...

Teniendo en cuenta la doble faceta, literaria y etnológica, de Arguedas, citaré una carta donde dice:

> Total que se abrieron perspectivas insospechables para un informe etnológico general sobre Chimbote y materiales para mi novela. Se llamará *Pez grande*, si alcanzo a mejorar (quiere decir de salud), podré escribir una narración sobre Chimbote y Supe que será como sorber un licor bien fuerte, la sustancia del Perú hirviente de estos días, su ebullición y los materiales quemantes con que el licor está formado.

Esta fue la primera de sus estancias en Chimbote. Regresó varias veces. Poco a poco la novela reemplaza a la obra etnográfica. La novela *Pez grande* se planeó inicialmente mucho antes, e iba a tratar del cambio en Supe, un puerto no tan lejos de Chimbote, donde los Arguedas, doña Celia Bustamante y don José María, tenían una casa de veraneo. En un momento dado, Supe, un pueblo tranquilo de pescadores, se ve afectado, aunque no tanto como Chimbote. Tuve la suerte de estar con ellos en Supe a principios de los sesenta y escuché planes para la novela.

Un comentario de agosto de 1968, cuando Arguedas está escribiendo la novela que es la de los *Zorros*, en Santiago de Chile:

> O escribiré una buena novela o serviré para nada. Si escribo la novela, podré seguir haciendo otras cosas.

En este estado de ánimo, en el mismo mes de agosto muestra las páginas que tiene sobre Chimbote a un sociólogo, compatriota, residente en Santiago en la época, y quien se había mostrado particularmente virulento unos años antes al criticar *Todas las sangres*. El sociólogo le dice que no refleja fielmente la realidad de Chimbote... Comenta Arguedas

> ¡Felizmente! La novela, para ser tal, tiene que ser el reflejo de lo que soy yo. Y a través mío, si es posible, el reflejo de Chimbote.

Me permitiré una última observación sobre el puerto harinero. Ya en abril de 1969, su último año, siempre desde Santiago de Chile:

> Luego de concluir la novela (todavía en abril cree que va a concluirla) desearía dedicar el resto de mi vida a la etnología. Tengo casi nula formación, pero mi intuición funciona con acierto.

Esta frase se repite de diversas maneras a través de toda la correspondencia: «mi intuición», «oigo muy bien». Es una posición, como decía, fuerte en su orgullo profesional.

* * *

En seguida, Jesús Contreras hablará de su investigación sobre Sayago, pero que me permita unas observaciones muy ligeras que no se refieren a la encuesta etnográfica.

El trabajo en España tiene tres etapas: el trabajo de campo en los años cincuenta, bajo patrocinio de la Unesco; la escritura de la tesis, gran parte en Santiago, acompañado de un debate acerca de su escritura con doña Lola Hoffman, en el 62; la publicación final en el 68. Aquí, sólo quiero citar algo de la etapa intermedia, cuando está escribiendo:

> He descubierto (han pasado ya cuatro o cinco años) que mis apuntes de campo tienen un material mucho más rico de lo que esperaba; no estoy seguro, a causa de mi deficiente formación académica, que si tantas páginas eran indispensables, pero tienen un curso no sólo ligado, sino necesariamente dependiente. Lástima que una estupidez de la burocracia del Museo (de Cultura Peruana) me impidiera permanecer más tiempo en Sayago...

Porque, de hecho, sólo pasó allí seis o siete meses, y estimaba, con razón, tal tempo-

rada de campo como muy corta. Y en el prefacio a la edición del 68 vuelve, como ya hemos visto, al tema:

> Creemos que nuestra intuición fue constantemente mejor que nuestros instrumentos estrictamente universitarios. Considerábamos por error la intuición como algo ajeno a lo universitario. Es, pues, este irregular libro una buena crónica; tiene, por tanto, algo de novela, y está salpicado de cierto matiz académico perdonable y hasta amenamente pedantesco, y temeroso a la vez.

Nos podemos dar cuenta de que, para Arguedas, no hay una separación entre su etnología y su obra artística, de lo cual se daba cuenta.

Terminaré mencionando otra faceta de su antropología, su interés y lucha por el quechua. No entraré en el debate de la influencia de los rieles quechua debajo de su prosa castellana, pero sí es importante recordar que muy solo en Lima y desde los años treinta, Arguedas tenía confianza en el quechua como vehículo literario.

En la repúblicas andinas no es tanto problema obtener que los gobiernos militares aprueben un idioma andino como idioma oficial. En la época de Banzer se hablaba en La Paz de la oficialización de hasta tres idiomas americanos... Firmar un decreto-ley es fácil. Tampoco es difícil hacer aceptar[4] a los educadores el hecho de que la alfabetización del niño monolingüe se hará mejor y más fácil si se usa la lengua vernácula. Arguedas comparaba la situación de este niño monolingüe con el aprendizaje del japonés: «Igual les daría aprender japonés que obligarlos a palos a aprender castellano».

Arguedas iba más lejos: veía el futuro no sólo del runasimi del sur, que él hablaba, sino el del centro-norte y del aymara como lenguas y vehículos literarios. En este dominio, la contribución central que hizo Arguedas fue la traducción y publicación de la tradición oral de Huarochiri. Este texto es el único monumento literario quechua, a diferencia del nahuatl, idioma en el cual tenemos cientos, si no miles, de manuscritos. Arguedas terminó la traducción un día o dos antes del primer intento de suicidio; el comentario que citaré es de octubre de 1966, un poco después de haber salido del hospital:

> Es algo desagradable recordar que cuando trabajaba en la traducción yo ya había renunciado a seguir viviendo y trabajé bajo la presión de la angustia y el apresuramiento... No creo que una sola persona pueda traducirla con la mayor aproximación posible. Si yo hubiera sabido algo de lingüística, de paleografía, de dialectología quechua, podría haber hecho la traducción como es debido, pero me dejé cautivar por la parte mítica, imaginaria, y ahora que analizo la traducción sobre frío y con algo más de información especial sobre su importancia, me causa algo de terror y de admiración al mismo tiempo por la obra que hice. Fue una audacia que felizmente cometí.

Como se ve, al hablar de su obra etnológica no se pide nuestro consentimiento; sabe lo que está haciendo y tiene una visión clara de su contribución. Parte de ello es la colección que Arguedas reúne de mitología contemporánea, de la literatura oral. Gran parte de esta colección que se hizo desde el Museo de Cultura, bajo la dirección de don Luis E. Valcárcel, sigue sin publicarse. Cuando Arguedas pasó a la Casa de la Cultura se llevó allí esta colección, donde está todavía, al cuidado de Josafat Roel. Me gustaría atraer la atención de los literatos a los temas de literatura oral que sugiere Arguedas para el estudio. A más de quince años de distancia nos damos cuenta de lo claras que eran sus prioridades, qué sentido tan nítido tenía de lo que era urgente en los Andes. Aunque le tocó trabajar mayormente solo, tenía las aptitudes para la colaboración en equipo. En una ocasión, Angel Rama nos decía que en su literatura hay un elemento auditivo, de danza y

de canto. Hay una carta donde Arguedas habla de una conferencia suya en la Universidad Agraria que le pareció había salido muy mal. Para que esa pobre gente, que había venido de lejos, no se sintiera defraudada, les cantó una canción, la canción de la recolección de arveja. Tres semanas después, lo invitaron a la Universidad de Ingeniería, y esta conferencia le pareció bien. Pero los ingenieros habían escuchado que a los agrónomos les había cantado... ¿Y a nosotros?. No, dijo él, la conferencia fue buena y no tengo que compensarla con una canción. Y no cantó.

Terminaré con algunas observaciones sobre el porvenir de la labor etnológica en las repúblicas andinas. En una carta de noviembre de 1967, habla de una reunión que contaba con la participación de algunos colegas:

> Los antropólogos (presentes) demostraron que efectivamente se podía hablar de una cultura quechua; quedó demostrado que existe una religión, un arte y una lengua propia de los campesinos quechua. Los grupos que dominan tradicionalmente el país han resuelto convertirlos a los quechuas y a los aymaras en carne de fábricas y en domésticos. Los planes de desarrollo , de integración del aborigen, constituyen instrumentos encaminados a desarraigar definitivamente al indio de sus tradiciones propias. En la sierra están tratando de romper las comunidades...

Las últimas líneas de su carta decían:

> En esta misma reunión, antropólogos famosos presentaron la tesis final de que la cultura quechua está condenada. Predican con terminología científica que la cultura quechua no existe, que el país no es dual culturalmente, que las comunidades de indios participan de una subcultura a la cual será fácil elevar a la cultura nacional. Los quechuas y los aymaras seguirán, pues, condenados a ocupar el último lugar. Pero no les matarán todo el alma. Ayer no más conté en una tienda de discos de Chosica 2.740 títulos de música serrana.

NOTAS

[1] La editorial Nueva Imagen, de México, ha publicado el libro de Ramiro Reynaga que explica esta posición *Tawantinsuyu* (1981). Un folleto de la organización IGWIA, de Copenhague, reúne las declaraciones de las nuevas autoridades.

[2] Véase el artículo analizando estas posiciones nacionalistas en *América Indígena*, 1979, escrito por Xavier Albó.

[3] Aunque uso la ortografía de una cita, la observación proviene de notas de campo mías y no de una comunicación escrita.

[4] Véase *Mesa redonda sobre monolingüismo* (Lima: Casa de la Cultura, 1967).

EL LUGAR DE JOSE MARIA ARGUEDAS EN LA ETNOLOGIA DE ESPAÑA Y DE LOS ANDES

Por

JESUS CONTRERAS
(Universidad de Barcelona)

El profesor Murra nos acaba de ofrecer una presentación de la persona de José María Arguedas, así como de su obra como novelista y etnólogo. A través de ella, hemos podido conocer aspectos de la personalidad y de los entresijos no siempre explícitos de la obra de Arguedas que sólo la amistad que les unió y la correspondencia que intercambiaron podía desvelar. Lejos, pues, de los prólogos eruditos, por mi parte sólo quiero comentar, parcialmente, algunos aspectos del libro sobre Sayago para destacar algunos de sus méritos, desde luego no todos, e incitar, si puedo, a que la dimensión comparativista entre España y los Andes que Arguedas llevó a cabo pueda tener continuidad.

El estudio de José María Arguedas, *Las comuninades en España y en el Perú,* se publica por fin en España, después de dieciocho años que se publicara en el Perú y tiene el mérito, no reconocido, de haber sido el segundo estudio de comunidad realizado en España por un antropólogo. El primero fue de Julián Pitt-Rivers, *Los pueblos de la Sierra*, publicado en inglés en 1954 y en 1971 en castellano. Desde entonces, el libro de Pitt-Rivers ha sido citado por casi todos los antropólogos que han investigado en la Península Ibérica; en cambio, muy pocas veces hemos visto citado el libro de Arguedas. Este hecho no puede juzgarse como anecdótico. A pesar de su gran interés, por razones que señalaremos más adelante, el estudio sobre Sayago de Arguedas ha sido ignorado o desconocido por los antropólogos, tanto españoles como extranjeros. Ello pone de manifiesto, cuanto menos, la incomunicación o la desinformación que reina entre los mismos. El hecho me parece tanto más significativo en tanto que el estudio de Arguedas no tiene, en mi opinión, muchos de los defectos que pueden imputarse a muchas monografías de comunidades que fueron realizadas desde finales de los años sesenta y a lo largo de los setenta por numerosos antropólogos que hicieron investigación de campo en España, preferentemente, aunque no exclusivamente, norteamericanos. Creo que la mayoría de estos antropólogos, adscritos muchos de ellos a la llamada teoría de la «modernización», hubieran

podido evitar algunos de sus errores, de método y de comprensión, si hubieran conocido el libro de Arguedas y si, en alguna medida, se hubieran contagiado de algunas de sus actitudes y presupuestos.

Arguedas, el etnólogo «aficionado»

Arguedas se nos presenta con el complejo de tener una deficiente o incompleta formación universitaria, pero cree compensar esta posible deficiencia con la intuición que, como dice, fue para él mejor que sus «instrumentos estrictamente universitarios». A esta intuición cabría añadir la *sensibilidad*. Y lo cierto es que la sensibilidad es una pieza fundamental para el antropólogo, sobre todo si ha de realizar, y se supone que siempre es el caso, trabajo de campo. Pero, desgraciadamente, la sensibilidad es difícil de adquirir en la universidad, pues no se enseña, si acaso se contagia. Pero Arguedas tenía sensibilidad y en muy grandes dosis. Ella le permitía *escuchar*, escuchar sin prejuicios y sin complejos de superioridad; y esa sensibilidad le permitió dejarse cautivar por la personalidad de algunos de sus informantes que, como él dice, le instruyeron y le transmitieron de manera cálida y dramática el modo de vida de las comunidades sayaguesas.

Esa sensibilidad, también, y su curiosidad, más humana que académica, le permitieron estar en condiciones de *descubrir* porque, en realidad, no estaba obsesionado por *confirmar*, actitud esta última que parece guiar a muchos antropólogos profesionales, académicos o no. Y a juzgar por los resultados que se obtienen, esa actitud parece resultar bastante estéril, al menos desde el punto de vista de conseguir profundizar en el conocimiento de nuestras realidades.

Arguedas también se lamenta de su falta de erudición histórica. Este es un lamento que, paradójicamentae, no encontramos en otros estudios caracterizados, precisamente, por su carácter presentista o ahistórico. Sin embargo, a pesar de que Arguedas lamente esa falta, una de las mayores aportaciones de su obra es, precisamente, al menos en comparación con las monografías que fueron realizadas después de la suya en nuestro país, la de incorporar la dimensión histórica como fuente de conocimiento necesaria para poder comprender y explicar los comportamientos que se observan a lo largo del trabajo de campo, así como algunas de las características socioculturales de las comunidades estudiadas.

En efecto, Arguedas se interesa por los antecedentes históricos de las comunidades que investiga. Y ese interés le viene determinado, por una parte, porque los interrogantes que orientan su investigación[1] tienen un contenido fundamentalmente histórico. Pero, también porque Arguedas se da cuenta de que las actitudes, los comportamientos, los valores, las necesidades y los intereses, en este caso los de los campesinos de las comunidades sayaguesas, no son estáticos ni forman parte de una *esencia* campesina, sino que pueden cambiar si cambian las condiciones socioeconómicas y políticas. En realidad, a Arguedas no le falta erudición, ni la erudición *per se* es necesaria. Quizá le faltó tiempo, de lo cual él también se lamenta. Arguedas intenta averiguar las causas de los cambios ocurridos, y parece encontrarlas. Arguedas no hace la historia por la historia, sino que

busca en la historia aquellos antecedentes que son necesarios para comprender el presente.

Varios antropólogos[2] realizaron investigaciones de campo a finales de los sesenta y a lo largo de los setenta como ya hemos dicho y se interesaron, preferentemente por los procesos de cambio social en comunidades rurales o, lo que para ellos era lo mismo, por su proceso de *modernización*. Este cambio o modernización ha sido contemplado como una consecuencia de la *apertura*. Con el término de «apertura» se han referido a

> un conjunto de procesos y de acontecimientos que ofrecen a la España rural una elección de conductas entre un amplio repertorio de conductas alternativas. Los hijos ya no se sienten obligados a seguir las formas de pensar y las actividades tradicionales de los padres; han salido a la luz alternativas nuevas y vitales que anteriormente o bien nunca jamás existieron o bien no eran percibidas por la gente del campo. Cada vez son más conocidas tales alternativas al generalizarse el contacto con el mundo de fuera[3].

Esta «apertura», este contacto con el «mundo de fuera», supone, pues, la ruptura del aislamiento rural. En efecto, para estos estudiosos, las comunidades rurales eran, hasta su «apertura», cerradas, aisladas, autosuficientes y, consecuentemente, «tradicionales». Veamos un par de ejemplos de esta concepción:

> Hasta hace poco, El Pinar y miles de pueblos como él no fueron más que pequeños y cerrados mundos en los que existía una sola forma de comportamiento y de concebir el mundo y la vida. Para vivir decentemente, el campesino tenía que compartir la forma de pensar de sus vecinos o huir hacia otro lugar donde encontrase un poco más de libertad. En la actualidad los medios de comunicación masiva y la facilidad de transporte han mejorado la educación y cambiado las cosas, podríamos decir, de una forma dramática. En realidad todos los planes de desarrollo rural no han hecho más que ir pisando los talones a un fenómeno general de apertura de la sociedad rural, donde el campesino se ha visto atrapado entre las viejas y las nuevas formas[4].
>
> Con «cultura metropolitana» quiero referirme al importante flujo de cultura proveniente de la sociedad exterior y la utilizo en contraste con la tradición popular o agrícola del pueblo. A lo largo de la historia de Benabarre ha habido siempre una considerable diferencia entre la cultura del pueblo y las normas y modelos pertinentes a la sociedad urbana. Las formas de vestir, los modales, el lenguaje y algunas costumbres locales diferían notablemente de las propias de las ciudades (...) En la actualidad (...) la «cultura del pueblo» se ha batido en retirada en todos los frentes mientras que los gustos y estilo de vida de la vieja burguesía se han convertido en aspiraciones comunes de la mayoría de la comunidad. Este cambio es debido al hecho de que Benabarre ya no se encuentra tan apartado de las corrientes principales de la cultura nacional. La tecnología industrial y la revolución de las comunicaciones han contribuido a reducir o eliminar las barreras del aislamiento rural[5].

Desde luego, estos párrafos contienen algunas ambigüedades y algunas contradicciones. Parece identificarse «cultura metropolitana» y «cultura nacional». Y ambas serían *exteriores* a la comunidad rural. A pesar de ello, dice Barret que la «vieja burguesía» participaba de un estilo de vida diferente, no obstante el aislamiento y no obstante que en esas cerradas comunidades rurales existiera «una sola forma de comportamiento y de concebir el mundo y la vida».

Parece, pues, para estos antropólogos, como si las comunidades rurales hubieran permanecido durante siglos sin experimentar cambio alguno. El cambio, o la «apertura», es datado, por lo general, con la industrialización y ésta, a su vez, es fijada a mediados-finales de los años cincuenta. Para Hansen, por ejemplo, la *modernización* se iniciaba en 1954, siendo

> el régimen de Franco (...) el agente más dinámico del cambio social y económico en la comarca (del Penedés, Barcelona)... y... en la nación (...) Aunque estos progamas del gobierno central ofrecen la salvación económica e incluso la prosperidad, el camino hacia el progreso no está exento de problemas[6].

Además del simplimismo conceptual de términos como «tradicional», «moderno» y otros, estos planteamientos atentan contra la historiografía más elemental. Los historiadores no han cesado de estudiar, dar cuenta y analizar transformaciones de todo tipo: económicas, políticas, ideológicas, generales, particulares, locales, continentales, urbanas, rurales, etc. ¿Cómo, pues, puede partirse del supuesto de que *el cambio* se inicia en unas fechas tan recientes? ¿Y antes? Cuando los movimientos migratorios han sido una constante y cuando la circulación de ideas y mercancías también: ¿Cómo puede hablarse de «aislamiento»? Sin necesidad de aspirar a la erudición histórica, sí que hay que interesarse por los hechos históricos si se quiere estudiar, comprender y explicar el cambio, o, mejor dicho, los cambios. Ocurre, sin embargo, que las «explicaciones» de muchos de estos estudiosos de la modernización han estado basadas en caracterizaciones estrictamente culturalistas, aprioristas, estáticas, esencialistas, psicologistas y no articuladas[7] que prescinden de un análisis dinámico de los intereses de los diversos grupos sociales, o de los distintos tipos o clases de campesinos, así como de las relaciones entre estos grupos, dentro de una misma comunidad y fuera de ella. Prescinden, también, de considerar las relaciones específicas que las comunidades campesinas mantienen con la sociedad global o, incluso, con el sistema político-economico mundial con el que más directa o indirectamente se relacionan, e independientemente de que tengan o no conciencia de esa relación. Estas explicaciones responden exclusivamente, las más de las veces, a las propias verbalizaciones de los campesinos sobre su propia situación y sin que éstas sean contrastadas con los antecedentes históricos o con la estructura económica, política y social que configura o enmarca los diferentes grupos sociales y sus intereses, posiblemente encontrados, o con las estrategias que, para satisfacer esos intereses, puedan desarrollar cada uno de los grupos.

Así, por ejemplo, aunque Barret diga que, en tanto que se interesa por los cambios sociopolíticos que tuvieron lugar en la comunidad por él estudiada, son, por esa razón, «necesarias algunas perspectivas históricas», resulta luego que soluciona esa necesidad con un capítulo de su monografía en el que se describe

> la organización social de la comunidad «tradicional», es decir, antes de ser notablemente modificada por las fuerzas concurrentes con la industrialización. Tal descripción se basa en los recuerdos de informantes mayores y de mediana edad al período comprendido aproximadamente desde 1910 a 1936[8].

Este planteamiento obliga a preguntarnos si entre 1910 y 1936 no ocurrió ningún cambio. Entre esas fechas, por ejemplo y nada menos, tuvo lugar la primera guerra mundial y el advenimiento de la II República. A juzgar por el silencio de Barret, dicha guerra no tuvo ninguna repercusión en Benabarre. Arguedas, afortunadamente, no parte de conceptos tan poco analíticos como «tradicional» y «moderno» o «comunidad cerrada» y «sociedad exterior». Ni parte, tampoco, de considerar que la sociedad rural sea cerrada ni estática. Ello le permite evitar caracterizaciones esencialistas de las comunidades estudiadas y le permite, consecuentemente, reconstruir un proceso histórico. Así, llega a constatar que la difusión del trigo y del ganado, como consecuencia de los efectos de la primera guerra mundial, tuvo efectos «revolucionarios» en Sayago:

> Si comparamos las fotografías que ofrecemos al final del presente trabajo, de las casas de los labradores ricos y de los comerciantes, y el aspecto de las calles con la lamentable descripción de Ballesteros,

comprobaremos que el enriquecimiento del bermillano por causa de la difusión del cultivo del trigo y del incremento alcanzado por la ganadería, tuvo efectos transformadores revolucionarios en la habitación y en todo el aspecto urbano de Bermillo.

Además, para insistir en el no aislamiento de las comunidades, cabe señalar que los albañiles que realizaron las obras procedían de Portugal. Arguedas contribuye a demostrar, pues, que la imagen de una sociedad rural estática no es otra cosa que un espejismo, como ya señalara Mira[9]:

> la aparente estabilidad que desde fuera presenta toda la sociedad rural no es ni siquiera aparente en la historia contemporánea valenciana. Las tensiones de una población en rápido crecimiento sobre una tierra escasa estarán aquí en relación directa con este constante proceso de expansión y adaptación agraria. Parece que hay como un vaivén constante de extensión y hundimiento de cultivos a lo largo de dos siglos: la caña de azúcar tuvo su momento de esplendor, como lo tuvo el cáñamo, o la morera para la seda, y desaparecieron sin dejar rastros; el arroz, la vid y el olivo han subido y bajado al mismo irregular compás; y con ellos multitud de cultivos de huerta o de secano. Son altibajos, en ocasiones catastróficos y otras veces triunfales, que han afectado a la mayor parte de la región.

Así pues, el cambio en las comunidades rurales no puede ser contemplado como una mera consecuencia de la influencia cultural ejercida por la ciudad y por el incremento de los diversos medios de comunicación. Y esa es la visión reduccionista que nos han dado los antropólogos de la modernización.

Desde luego, la capacidad analítica y explicativa del «aficionado» Arguedas es considerablemente superior a la de los profesionales de la modernización, doctores y catedráticos en la universidad. Arguedas reconstruye los procesos de cambio a partir de una doble consideración: los conflictos internos, entre pobres y ricos por ejemplo[10], que desembocan, en el caso de La Muga de Sayago, en la quiñonización o parcelación de las tierras comunales; y la dialéctica entre las demandas externas y las posibilidades internas, de la que sería un ejemplo el proceso que arranca con la I Guerra Mundial. La quiñonización provocará, entre otras consecuencias, una lenta extinción de las formas de cooperación vecinal, la desaparición del ganado lanar y el mayor costo del mantenimiento de las vacas. Por su parte, la primera guerra mundial supuso un aumento del precio del ganado y del trigo, lo que permitió a los sayagueses invertir en la compra de dehesas. Y el trigo, a decir de un informante de Arguedas, «hizo desaparecer los piojos». Además, «trajeron la ambición» y «mataron la juventud».

Asimismo, el estudio de Arguedas, en contraste con las explicaciones culturalistas y presentistas de los teóricos de la modernización, nos explica, por ejemplo, cómo el individualismo de los campesinos (que los citados teóricos consideran un rasgo definidor y propio del campesinado, o de la cultura campesina, y que consideran la causa de su resistencia a la modernización, entre otras cosas) no es un rasgo consustancial a los mismos sino que puede aparecer como consecuencia de un conflicto de intereses entre ricos y pobres, poniendo fin, aunque no definitivamente, a las conductas de cooperación existentes. Demuestra, pues, una vez más, que el individualismo no es tanto una actitud mental como una estrategia más o menos circunstancial, o una respuesta, provocada por el sistema social global. Demuestra, además, que el individualismo no es un freno a la modernización, sino que, por el contrario, es ésta —es decir, la generalización de las relaciones capitalistas en la agricultura— la que provoca las actitudes individualistas y la pérdida de la cooperación.

Pero la quiñonización no es la única razón que explica la desaparición lenta de determinadas formas de cooperación. El clero y su poder de coacción, moral o no moral, también puede ser una causa, como muestra Arguedas, de la desaparición de formas de cooperación cuando irrumpe y disrumpe la organización comunal. La incidencia de la ley franquista relativa a la designación de autoridades explica, también, la progresiva inhibición de los campesinos en la participación de las faenas comunales, sobre todo en aquellos municipios de Sayago en los que eran más fuertes las diferencias socioeconómicas. El hecho de no elegir directamente a las autoridades y que éstas fueran nombradas de entre los «señoritos», así como la supresión del cabildo, provocó, dice Arguedas, un distanciamiento entre las autoridades y los vecinos. En definitiva, para Arguedas, los cambios que se habían ido produciendo en las comunidades de Sayago eran debidos a que sufrían un tipo de presión para conducirlas a su conversión en

> pequeñas sociedades de tipo liberal, en las cuales el enriquecimiento individual sea el ideal motriz único que impulse la actividad del grupo (...). Las comunidades se debaten así entre la tradición que creó vínculos cooperativos entre los vecinos y la presión externa que trata de desintegrar las bases de tales vínculos para convertirlas en sociedades en que los hombres se enfrenten cada vez más agudamente unos a otros; mediante una carrera competitiva para acumular bienes materiales.

El libro de Arguedas nos muestra, pues, que las generalizaciones sobre las comunidades campesinas o rurales, basadas en atribuir a los campesinos una determinada mentalidad y considerar ésta como la causa de sus comportamientos, ignoran y contradicen la historia y marginan el análisis (análisis necesario) de los sistemas sociales concretos en los que los campesinos están inmersos.

Otro ejemplo de la adecuación de los análisis de Arguedas es el que efectúa en el caso del complejo integrado por cuestiones tales como el fenómeno de la soltería, la marginación de las madres solteras y la represión sexual en general, las pautas de residencia de los nuevos matrimonios, el estancamienato demográfico y la reproducción del *status* socioeconómico de las casas. Arguedas no se limita a explicar cada uno de estos aspectos por separado, el sistema de valores por un lado y los factores económicos por otro, como han hecho númerosos antropólogos, sino que nos ofrece una explicación plausible y que los liga todos entre sí, formado un todo con el que cada una de las partes está relacionada. Así, Arguedas constata que el hecho de que los nuevos matrimonios no se emancipen de la casa de sus respectivos padres hasta que no hayan alcanzado el nivel económico y social de los mismos explica que los hijos de los ricos tarden más en emanciparse, pero así, mediante esa dependencia controlada, se consigue «la consagración del *status* económico y social de los matrimonios recientes». Por otra parte, pero complementariamente, el elevado porcentaje de solteros y de solteras parece constituir un «mecanismo de autodefensa de la comunidad contra la atomización de la propiedad de la tierra», atomización que vendría facilitada por un sistema de herencia que divide el patrimonio entre todos los hijos e hijas como el que existe en Sayago. A su vez, la débil posición de la mujer, la vergüenza provocada por la deshonra sexual, aunque no fuera necesario llegar a la «deshonra completa» —bastaba con que el novio abandonara a la muchacha—, para que ésta perdiera su prestigio y toda esperanza de casarse: «Ningún mozo pretende a una novia abandonada», dice Arguedas.

Vemos, pues, cómo Arguedas observa una relación, en 1958 y siendo un «aficionado», entre matrimonio tardío, soltería, forma de transmisión de la propiedad, momentos en que dicha transmisión tiene lugar, formas de residencia postnupcial y posición de la mujer que otros antropólogos han puesto de relieve con posterioridad[11 y 12].

La comparación iberoamericana

Este libro de Arguedas, *Las comunidades de España y del Perú*, representa, junto con los trabajos de Foster[13], un estudio comparativo pionero y, desgraciadamente, no continuado[14]. Presenta Arguedas los resultados de su investigación

> con la temerosa convicción de que es incompleta pero con la seguridad de que, aún así, contribuirá... al mejor conocimiento de la cultura actual de España y del Perú, de los antecedentes históricos de la comunidad indígena en Hispanoamérica y, sobre todo, servirá para llamar la atención de los jóvenes etnólogos e historiadores hacia un problema que ambas ciencias deben continuar investigando.

Y añade que su estudio constituye

> una descripción algo formalista pero fidedigna y animada de las comunidades de Castilla y del Perú y, por tanto, útil para la escasa bibliografía etnográfica de España y la comparativa de España y de Iberoamérica.

La escasa bibliografía etnográfica sobre España que existía cuando Arguedas escribía el manuscrito de su libro ya no es tan escasa. Joan Prat[15] ha elaborado un inventario de esa bibliografía que demuestra lo mucho que se ha publicado desde entonces. Sin embargo, la bibliografía etnográfica *comparativa* entre España e Iberoamérica está exactamente igual ahora que entonces. La obra de Arguedas continúa siendo, incomprensiblemente, la última, y casi la primera muestra de esa perspectiva.

Arguedas eligió unas comunidades de Zamora para la realización de su investigación de campo porque «la semejanza con las del Perú era extraordinaria». Encontraba que dichas comunidades eran muy parecidas, en cuestiones fundamentales, a comunidades de los Andes peruanos en las que él había pasado su infancia. Y su pretensión era la de tomar su estudio «como una fuente de conocimiento para el análisis del proceso histórico y del estudio de las comunidades del Perú».

Esa pretensión la justifica porque cree, con buen fundamento, que la organización de las comunidades castellanas podía proporcionarle datos complementarios para el mejor conocimiento de la historia de las comunidades indígenas del Perú, en tanto que, como ya estaba demostrado, la política colonial española había trasplantado determinadas formas de organización social peninsulares, especialmente las ordenanzas comunales, a las colonias americanas; así como también había aprovechado formas de organización social prehispánicas.

Consecuentemente con estos planteamientos, el texto que nos ofrece Arguedas abunda en consideraciones comparativas; algunas, puntuales, impresionistas o especulativas; otras, sistemáticas, documentadas, analíticas. Unas referidas a actitudes; otras a comportamientos, otras a instituciones.

Así, por ejemplo, a partir de los detalles del ritual en la fiesta del *Yarqa Aspiy* de Puquio (Departamento de Ayacucho) y de la fiesta del *Corpus Christi* de Zamora, puede

constatar semejanzas organizativas entre Puquio y Zamora, referidas, por ejemplo, al papel de los alcaldes en uno y otro lugar, así como a la importancia y soporte jurídico consuetudinario del reparto comunal del agua. Otro ejemplo: Arguedas queda muy sorprendido por el extraordinario parecido entre el traje del hombre de Sayago y el de los indios de Puquio, así como por el hecho de que las mujeres sayaguesas vistan «exactamente igual» no que las indias, sino que las «señoras principales» (mestizas) de los pueblos andinos. También otro detalle, al igual que en algunos pueblos del Perú, en Sayago, con motivo de la mantanza del cerdo, se envían piezas selectas de la carne, cruda o cocida, a los compadres y vecinos íntimos.

En sus comparaciones, Arguedas destaca, también, algunos contrastes. Por ejemplo, la distinta participación en el trabajo del niño sayagués en comparación con la del niño andino que, a partir de los siete años, puede encargarse ya del pastoreo de los animales. La razón de esta diferencia arrancaría, según Arguedas, del hecho de que «el pastoreo es casi un oficio en toda España». También es cierto que esta afirmación debiera ser matizada, al menos en cuanto al valor de la generalización.

Respecto al folklore[16], una de las manifestaciones que más interesaron a Arguedas, como ya ha quedado patente en la presentación de John V. Murra, observa un contraste bastante agudo entre su situación en las comunidades castellanas y las andinas y nos ofrece una interesante explicación al respecto. Así, mientras en Perú, la música folklórica se mantiene viva, en cambio, en Sayago, en España dice Arguedas, está en un proceso de extinción incontenible. La razón de esta diferencia radica en que en el Perú, la música folklórica andina representa la presencia de las masas indígenas en las ciudades. Asimismo, durante el período colonial, la clase señorial de esta región andina fue ganada, en las pequeñas capitales, por la música y la danza precolombina. Por su parte, en España, no existía la profunda dicotomía cultural que existía en el Perú entre indios y españoles. Además, en España, la música y la danza han sido relegadas a la categoría de espectáculo teatral y ha desaparecido su uso y ejercicio cotidiano. En esa misma medida, no han evolucionado ni se han transformado y hoy sólo sirven para fines de propaganda cultural o política, y sólo interesan a los estudiosos del folklore.

Por otra parte, uno de los aspectos que más interesaron a Arguedas fue el de la comparación de las formas de cooperación comunal. De hecho, los trabajos de Joaquín Costa y de Santiago Méndez[17] sobre cooperación comunal en Sayago y en Aliste, respectivamente, decidieron a Arguedas a elegir las comunidades de Sayago para su investigación de campo en España. Estas formas de cooperación presentan, en el Perú, características hispánicas, pero también características específicamente andinas[18]. Transcribo aquí un largo párrafo que, luego, el lector tendra ocasión de leer más en su contexto.

> Las formas de cooperación comunal en beneficio de los individuos y de la comunidad misma presentan en el Perú caracteres hispánicos y otros propios, heredados de la antigüedad peruana, entre los indios: el *ayne* y la *minka* subsisten, aunque en muchas comunidades se ha confundido, aparentemente, el significado de ambas palabras (...). En cambio, las «faenas» o «fajinas» («República» se les llama en Ancash y Cajamarca) ofrecen los caracteres de las hispánicas y llevan, incluso, el mismo nombre. Los miembro de una comunidad podían y pueden todavía ser convocados para «faenas» o trabajos de «República» en beneficio no sólo de su *ayllu* sino de la zona en la cual está ubicada, cuando se trata de construcción de caminos y de canales, por ejemplo.

Pero Arguedas no sólo compara estructuras o instituciones, también compara procesos. Y también encuentra similitudes entre los procesos que han vivido las comunidades castellanas y las andinas. Así, por ejemplo, encuentra, en Sayago, que todavía perduran algunas instituciones que Joaquín Costa describiera para Sayago a fines del siglo XIX. Y dice haber tenido la fortuna de llegar a Sayago en un momento (1958) de crisis de dichas instituciones, como consecuencia de la penetración de la economía de mercado.

Este proceso de penetración de la economía de mercado es semejante en Sayago y en algunas comunidades del Perú. A comparar aspectos de ese proceso dedica Arguedas varios momentos de su obra. Así, por ejemplo, constata una decadencia, como consecuencia de esa penetración, de las faenas comunales y cooperativas en La Muga de Sayago y en el Valle del Mantaro (Perú). Asimismo, constata un proceso paralelo de diferenciación entre los campesinos de las comunidades castellanas y de las andinas como consecuencia de la parcelación de las tierras comunales que tuvo lugar tanto en unas como en otras.

* * *

¿Por qué esta preocupación por comparar instituciones, actitudes, comportamientos y procesos entre el Perú colonizado y la España peninsular no ha tenido continuidad? Muchos de los interrogantes que guiaron el estudio de Arguedas (véase nota 1) siguen siendo muy válidos y la misma obra de Arguedas sugiere la necesidad, o exigencia, de nuevas investigaciones comparativas. La falta de esas investigaciones puede explicar que todavía se sigan reproduciendo tópicos respecto a las comunidades andinas y al grado y clase de influencia colonial que son insostenibles a la luz del trabajo de Arguedas [18]. Ni la comunidad andina es una mera supervivencia del *ayllu* andino, ni una mera reproducción de la comunidad castellana.

Pienso, para terminar y apartándome de lo que debiera ser un prólogo, ahora que se están realizando múltiples preparativos para la conmemoración de «V Centenario del Descubrimiento de América» que este tipo de inquietudes, como la que decidió a Arguedas a venir a investigar a España, debiera tener continuación y, por lo tanto, apoyo. Parece, a veces, a la vista de los actos y proyectos que se realizan bajo el auspicio de dicha conmemoración, que más que tratarse del descubrimiento de América, se trate del descubrimiento de los europeos en América o de los europeos por parte de los americanos. En efecto, uno cree percibir que no se habla de los *americanos*, es decir, de los *indios*, en esos proyectos, sino tan sólo de los europeos o de los criollos. Arguedas constituiría, pues, un ejemplo lamentablemente solitario, pero a imitar: habla de campesinos andinos, indios y de campesinos castellanos, españoles. Y encuentra semejanzas y diferencias. E intenta explicar las unas y las otras. Su investigación y sus preocupaciones exigen continuidad. Y los resultados de esas investigaciones habrían de contribuir a la potenciación de un verdadero diálogo iberoamericano, diálogo que, hasta ahora, tiene más de monólogo, economicista y publicitario, que de diálogo entre culturas. ¿Sabían, por ejemplo, y se trata de un detalle meramente anecdótico, los sayagueses que ellos y los indios de Puquio vestían casi igual en 1958? Si de diálogo y de intercambio cultural se trata, y de acercamiento iberoamericano también ¿no sería interesante, sugestivo, en lugar de patrocinar regatas atlánticas, patrocinar una visita recíproca entre

sayagueses y puquianos, por ejemplo? Y se trata como digo de un detalle anecdótico, pero este libro de Arguedas pone de manifiesto otras muchas semejanzas, estructurales incluso, entre las comunidades campesinas ibéricas y las andinas que deberían interesar a científicos y políticos.

NOTAS

[1] Estos son los interrogantes: «¿Hasta qué punto la organización de las comunidades de indios en el Perú durante la colonia fue determinada, en su organización administrativa, por la pugna (entre indios y españoles y los intereses de la Corona española con los de los colonizadores) arriba expuesta y hasta qué punto ella subsiste o subsitió en la oposición de castas y clases? ¿Qué elementos de la organización de las comunidades de Castilla tomó, principalmente Toledo, en su política de organizar las poblaciones de indios con vistas a su aprovechamiento para la economía real y a evitar que fueran explotados únicamente en beneficio de los encomenderos? ¿Y cómo los encomenderos, a su vez, trataron de hacer frente a esta política y torcieron a su favor las instituciones montadas por la administración real para la explotación de la masa de indios? ¿Y de qué modo la grande y laboriosa población indígena, tan minuciosa y eficazmente administrada por los Incas, mediante instituciones que tenían su raíz en la evolución milenaria de las culturas andinas y costeñas, de qué modo a pesar de la destrucción física de que fueron víctimas, asimiliaron las nuevas formas de gobierno que les fueron impuestas y las convirtieron en instrumentos de gobierno propios?».

[2] Por ejemplo: Joseph Aceves (1973), *Cambio social en un pueblo de España*. Barcelona, Barral; Richar Barret (1974), *Benabarre: The modernization of a Spanish village*, Nueva York, Holt, Rinehar y Winston; Claudio Esteva (1978), «Componentes psicológico-cognitivos en una economía rural española», en *Ethnica*, 14: 53-145; Davyd Gregory (1978), *La odisea andaluza. Una emigración hacia Europa*, Madrid, Tecnos; Edward Hansen (1977), *Rural Catalonia under Franco regime: the fate of regional culture since the Spanish Civil War*, Cambridge, Cambridge University Press; Kenneth Moore (1978), «Modernización en una aldea de las Islas Canarias», en Douglass y Aceves (eds.): *Los aspectos cambiantes de la España rural*, pp. 91-108, Barcelona, Barral; etc.

[3] Douglass y Aceves: *Los aspectos cambiantes de la España rural*, Barcelona, Barral, p. 16.

[4] J. Aceves (1973): *Cambio social en un pueblo de España*, Barcelona, Barral, p. 175.

[5] Barret (1984): *Benabarre*, Ayuntamiento de Benabarre, pp. 82-83.

[6] E. Hansen (1975): «Brindando por la prosperidad: el rol de la cultura de bar y la formación de coaliciones en la modernización del Alt Penedés», en *Ethnica*, 10: 47-63, p. 51.

[7] Ese tipo de explicaciones han partido de una caracterización general de la «cultura campesina», considerando que los diferentes grupos y tipos de campesinos del mundo, a pesar de las diferencias «regionales», tienen unos rasgos culturales comunes. La caracterización que presentaran Rogers y Svenning (*La modernización entre los campesinos* 1973, México, Fondo de Cultura Económica) ha sido una de las más empleadas y la sintetizan así: «Los principales elementos de esta cultura campesina son: 1) la desconfianza mutua de las relaciones personales; 2) una percepción de que lo bueno está limitado; 3) dependencia y hostilidad hacia la autoridad gubernamental; 4) familismo; 5) falta de espíritu innovador; 6) fatalismo; 7) aspiraciones limitadas; 8) ausencia de dilación en la satisfacción; 9) visión limitada del mundo; 10) escasa empatía» (p. 35).

[8] R. Barret, *op. cit*, p. 17.

[9] J. F. Mira (1976): «Los valencianos y la tierra: sobre la evolución y crisis de una sociedad agraria», en *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*, pp. 39-61, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, p. 46.

[10] Es curioso, pero la ausencia de diferencias y de conflictos, o la homogeneidad cultural entre los diferentes grupos de campesinos dentro de una comunidad, constituye uno de los presupuestos más aceptados. Teniendo en cuenta lo ocurrido en muchos pueblos durante la guerra civil, es aún más sorprendente. Ocurre, sin embargo, que muchos antropólogos no hablan de la Guerra Civil ni de sus secuelas: ¿se enterarían de que se produjo?

[11] Por ejemplo: Jack Goody (1983): *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press; y Martine Segalen (1980): *Mari et femme dans la société paysanne*, París, Flammarion. Para el caso concreto de la Península Ibérica es muy interesante el trabajo de Joan Frigole (1984): «Una reflexión sobre la literatura antropológica sobre Andalucía», *III Congreso de Antropología*, Donostia.

[12] Aunque el tono de nuestros comentarios precedentes y de los que han de seguir a continuación sea del todo positivo, debemos señalar también que el libro de Arguedas contiene algunos que otros lapsus más o menos intrascendentes y que en nada afectan a su calidad global, sobre todo si tenemos en cuenta que él estaba escribiendo para un lector peruano. Así, por ejemplo, alguna pretendida descripción o comparación puntual puede resultar algo desafortunada como consecuencia de su falta de explicitación o por no proporcionar una información que resultaría necesaria:

> Alguna que otra señora hila a la manera antigua, en pequeñas máquinas de madera idénticas a las que se utilizan en el Perú, especialmente en el valle del Mantaro.
>
> La feria de Bermillo se parecía, aunque en pequeña escala, a nuestra feria en Huancayo.

Algunas de sus generalizaciones pueden resultar algo tópicas o, incluso, inadecuadas:

> La tradicional aptitud que se tiene entre los labradores, y especialmente en España, a resignarse entre los despojos.
>
> La inconfundible personalidad de la coreografía popular hispánica. (Cuesta imaginar cuál pueda ser esta personalidad, habida cuenta de la diversidad folklórica de los distintos pueblos de España.)
>
> El sayagués y, creo que el español en general, no se embriaga.

Incluso, en algún caso, Arguedas puede emitir juicios que resultan algo precipitados y que puedan poner de manifiesto un cierto desconocimiento de la compleja realidad sociocultural del estado español. Así cuando dice

> el Estado Español no tiene el problema de dar instrucción a una masa que pertenece a otra cultura y habla un idioma distinto del oficial y que representa la mitad de su población. En el Perú, la educación oficial ha seguido una política que ni siquiera podemos calificar de inepta sino de absurda. Ha impuesto —no intentado— la obligación de dar instrucción en castellano a una multitud de indios que hablan únicamente quechua o aymara.

parece desconocer la realidad plurilingüística y plurinacional del Estado Español.

[13] George Foster (1953): «Cofradia and compadrazgo, in Spain and Spanish America», *en Southwestern Journal of Anthropology*, 9: 1-28; y (1960): *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Viking Fund Publications in Anthropology, nº 27.

[14] Sí hay que reseñar, sin embargo, una tesis de Carlos Giménez, todavía no publicada y cuyo título es: *El Régimen Comunal Agrario: Estudio comparativo de los bienes comunales en España y México*, Madrid, Universidad Complutense, 1985.

[15] Joan Prat (1977): «Una aproximación a la bibliografía antropológica sobre España», *en Ethnica*, 13: 129-171.

[16] Este libro, *Las comunidades de España y del Perú*, es una muestra también de la debilidad de Arguedas por las manifestaciones folklóricas, pues dedica casi veinte páginas a recoger textualmente las letras de canciones, algunas de las cuales califica de preciosas. Si bien en un principio, pensamos en aligerar algo la extensión de esta obra y suprimir algunas, luego pensamos que eso hubiera sido traicionar el espíritu y los intereses de Arguedas. ¡Así es la rosa!

[17] Joaquín Costa: «Concejo colectivista de Sayago»; y Santiago Méndez: «Cooperación agrícola en tierra de Aliste»; en J. Costa (1902): *Derecho consuetudinario y economía popular de España*, Barcelona, M. Soler Ed.

[18] Para las diferentes formas de cooperación en los Andes, su pasado y su presente, véase la compilación de artículos realizada por G. Alberti y E. Mayer (1974): *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

[19] Una síntesis de las posturas «hispanistas» e «indigenistas» puede consultarse en: Hugo Hurtado (1974): *Formación de las comunidades campesinas en el Perú*, Lima, Editorial Tercer Mundo.

PREFACIO

Afortunadamente, este libro se publica seis años después de haber sido escrito; fue presentado como tesis para obtener la graduación en la especialidad de etnología en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos.

Hemos tenido, pues, la oportunidad de leer el trabajo con una perspectiva que nos ha permitido aliviarlo, hasta donde nos ha sido posible, de su atuendo académico-escolar. Tardía y débilmente instruidos en la especialidad, empleamos con vacilante formalismo tanto la terminología como los esquemas aprendidos, en la utilización de los resultados de nuestros trabajos de campo. Felizmente no ocurrió lo mismo con el método. Fuimos cautivados por la personalidad de algunos vecinos de las dos comunidades castellanas que estudiamos —¡comunidades tan idénticas en muchos aspectos medulares de la vida a aquéllas peruanas que observamos mejor o en las que pasamos nuestra infancia!— e hicimos nuestro trabajo recogiendo casi textualmente de boca de esos vecinos la confesión de un juicio sobre todas las cosas. De ese modo, el manuscrito aparece como una mezcla no carente de interés, entre el formalismo vacilante, el entusiasmo por exaltar las semejanzas entre las comunidades peruanas y españolas, y la palpitación pura y fuerte de la vida de los dos pueblos estudiados.

Anotamos todo cuanto nos fue posible, hasta los últimos detalles, sobre las costumbres de Bermillo y de La Muga de Sayago. Alojados en posadas de arrieros durante el invierno, la primavera y parte del verano tuvimos la suerte y la oportunidad de ganar el afecto y la confianza de muchos vecinos y de pequeños negociantes ambulantes. Nos permitieron anotar sus confesiones, por escrito, muchos de ellos, y así se presentan en la tesis, con animación que me parecía entonces poco académica, pero conveniente para los fines del estudio. Creemos que nuestra intuición fue constantemente mejor que nuestros instrumentos estrictamente universitarios; considerábamos, por error, la intuición como algo ajeno a lo universitario, y eso se afirma en al última página de las casi doscientas cincuenta dedicadas a Bermillo.

Es pues, este irregular libro, una buena crónica; tiene, por tanto, algo de novela y está salpicado de cierto matiz académico, perdonable y hasta amenamente pedantesco y temeroso a la vez. Nos parece que de toda esta mezcla de ingredientes emergen cuadros interesantes y ciertos personajes que alcanzan a mostrar una imagen seguramente muy aproximada de la vida de las comunidades supervivientes de España, de sus vínculos con la historia y con la civilización actual. Algunos de esos personajes de Bermillo y de La Muga de Sayago, como el rubio y fornido labrador C. A., que juzgaba a Dios, a las autoridades, a la juventud y se juzgaba a sí mismo con serenidad y poderosísima amargura; como la viuda de La Muga, que suponía que sólo en su aldea existía Dios, por ser la única de toda España que tenía un cura bueno, y la del mísero empleado del Banco de Bermillo, mísero y pleno de caridad, quizá permanezcan en la memoria del especialista y del lector curioso. A ellos, además de la doctora Lola Hoffman, me permito dedicar este ambicioso estudio que, felizmente, alcanza a ser una descripción algo formalista pero fidedigna y animada de las comunidades de Castilla y del Perú, y, por tanto, útil para la escasa bibliografía etnográfica de España y la comparativa de España e Iberoamérica.

J.M.A.

INTRODUCCION

La UNESCO nos ofreció la oportunidad de realizar nuestra vieja aspiración de estudiar algunas comunidades de España con el objeto de buscar en la actual organización de esas comunidades datos complementarios para el mejor conocimiento de la historia de las comunidades indígenas del Perú. Confiábamos en que encontraríamos en España, especialmente en Castilla y Extremadura, supervivencias de muy antiguas formas de organización comunal; y que el buen conocimiento de esas supervivencias y de sus fundamentos históricos iluminarían la historia y la realidad actual de la organización y funcionamiento de nuestras comunidades, lo que sus instituciones representan como productos del pasado y como partes integrantes de nuestra actual e intrincada composición social.

Nuestra fe estaba fundada en el hecho comprobado de que España es uno de los países menos evolucionados de Europa y que por tanto, las supervivencias tenían que ser allí mayores y más íntegras. Por otro lado, estaba asimismo demostrado que la política colonial aprovechó hábilmente y hasta donde fue posible tanto las formas de organización social del antiguo Perú como las de España. Y que tales formas se integraron o ensamblaron no sólo por la obra de los gobernantes, sino de la práctica cotidiana de las ordenanzas, de su interpretación por el colonizador y de su acierto para explotar la antigua organización indígena en su beneficio.

Luego de nuestra breve permanencia en tres pueblos de Castilla, algunos aspectos de la historia social del Perú se nos presentaron como problemas que podían ser mejor esclarecidos y pudimos quedar convencidos de la utilidad del trabajo que realizamos.

* * *

Dos circunstancias impidieron, desventuradamente, que nuestro trabajo rindiera todos los frutos que podían esperarse de un plan así concebido: la brevedad del tiempo de que dispusimos para el estudio de campo (seis meses) y nuestra falta de euridición histórica.

El primer incoveniente se produjo como consecuencia de una apresurada disposición, probablemente inconsulta, de la burocracia de la UNESCO. Me conminaron a fijar la fecha de mi viaje a París cuando había iniciado apenas la primera semana de trabajo de campo. Mi escasa información por la consideración de un problema que requiere un profundo conocimiento de las historias de España y el Perú se debe a que no fue preci-

samente esa la disciplina a la que dediqué de preferencia mis estudios personales y mi débil formación profesional.

Presentamos, pues, los resultados de nuestro trabajo con la temerosa convicción de que es incompleta pero con la seguridad de que, aun así, contribuirá, sin duda, al mejor conocimiento de la cultura actual de España y del Perú, de los antecedentes históricos de la comunidad indígena en Hispanoamérica y, sobre todo, servirá para llamar la atención de los jóvenes etnólogos e historiadores hacia un problema que ambas ciencias deben continar investigando.

¿Por qué elegimos Sayago y Aliste?

Según las bases de nuestra beca disponíamos de un mes para estudios bibliográficos en Madrid. Sabíamos que las regiones de mayor interés para nuestro proyecto eran Castilla, Extremadura y «las antiguas provincias castellanizadas del reino de León»[1]. Porque fueron extremeños y castellanos los más de los conquistadores y colonizadores y porque la médula de España como país colonizador estaba en las dos regiones citadas. Se llevó a América el espíritu de la reconquista y sus métodos: la dominación del nuevo mundo y su colonización fueron como proceso histórico una prolongación de la Reconquista. *Francois Chevalier* demuestra en su admirable libro «*La formation de grands domaines aux Mexique. Terre et Societé aux XVIe - XVIIe Sicles*»[2], cómo el procedimiento de concesión de tierras y privilegios en América siguió exactamente el mismo método que el empleado para las concesiones de igual naturaleza en las provincias reconquistadas del poder de los moros. Debíamos, pues, realizar nuestro trabajo de campo en Castilla, León o Extremadura, porque el plazo de que disponíamos no nos permitía aspirar al ideal de trabajar en ambas regiones.

La Reconquista partió de Castilla y se extendió primero a Extremadura. Los españoles pretendieron y consiguieron imponer en América el régimen económico y político de la monarquía absoluta y el catolicismo, triunfantes en la península. Este tipo de gobierno pretendió y consiguió organizar a la inmensa masa de indios en una fuente de producción para la Corona. La destrucción de la población indígena se debió en el Perú principalmente a este hecho. La administración real legalizó y regimentó, con fines económicos, las diferencias entre españoles y, como consecuencia, se profundizó aún más la contraposición de sus intereses. Al antagonismo indio-español, establecido por el hecho mismo de la conquista y la dominación de los nativos por los españoles, se agregó el que impuso la administración real al considerar al indio como una propiedad de la Corona, que en las colonias estuvo frecuentemente contrapuesta a la economía de los colonizadores. ¿Hasta qué punto la organización de las comunidades de indios en el Perú durante la Colonia fue determinada, en su organización administrativa, por la pugna arriba expuesta y hasta qué punto ella subsiste o subsistió en la oposición de castas y clases? ¿Qué elementos de la organización de las comunidades de Castilla tomó, principalmente Toledo, en su política de organizar las poblaciones de indios con vistas a su aprovechamiento para la economía

---

[1] Zamora y León actuales, según Caro Baroja: «Los pueblos de España». Editorial Barna, S.A. 1946. Barcelona.

[2] Institut D'Etnologie, Musée de L'Homme. 1952. París.

real y a evitar que fueran explotados únicamente en beneficio de los encomenderos? ¿Y cómo los encomenderos, a su vez, trataron de hacer frente a esta política y torcieron a su favor las instituciones montadas por la adminstración real para la explotación de la masa de indios? ¿Y de qué modo la grande y laboriosa población indígena, tan minuciosa y eficazmente administrada por los Incas, mediante instituciones que tenían su raíz en la evolución milenaria de las culturas andinas y costeñas, de qué modo, a pesar de la destrucción física en que fueron víctimas, asimilaron las nuevas formas de gobierno que les fueron impuestas y las convirtieron en instrumentos de gobiernos propios? Tales eran las cuestiones que nos planteábamos al tratar de elegir la comunidad que debíamos estudiar. Considerábamos que no íbamos a resolver estas cuestiones, pero que ofrecíamos, sin duda, alguna fuente más para su estudio.

Con el generoso auxilio del personal de Conservadores del Museo del Pueblo Español y del Centro de Estudios de Etnología Peninsular, de Madrid, iniciamos nuestra investigación bibliográfica. Pudimos comprobar así, que durante el presente siglo no se han hecho estudios de comunidades en España y que se realizaron muy escasos y limitados trabajos de campo. La revisión de la bibliografía etnográfica actual nos dio pues muy pocas luces para nuestra orientación. Los folkloristas españoles dedicaron su tiempo a la recopilación de literatura oral y de algunos otros aspectos de la «cultura popular». Unicamente Julio Caro Baroja aplica su inmensa erudición al estudio de la etnohistoria de los pueblos de España y al de ciertos elementos de la cultura hispánica, como los documentadísimos y admirables que ha publicado sobre las norias y máquinas y sobre el Toro de San Marcos.

Fue en los libros de Joaquín Costa: *Derecho Consuetudinario* y *Colectivismo Agrario* y en los de sus discípulos y seguidores publicados a fines del siglo pasado, donde encontramos la información que nos era necesaria. El primer libro contiene excelentes monografías etnográficas sobre comunidades de casi todas las provincias de España, monografías escritas por diversos autores. De éstas, las más interesantes para nuestro proyecto son la del mismo Costa sobre Sayago y Aliste y la de Elías López Morán sobre las comunidades de la antigua provincia de León y, además, la monografía sobre Aliste, de Santiago Méndez Plaza, editada en 1900. Los tres autores, especialmente López Morán y Méndez Plaza, ofrecen informaciones sobre la organización comunal, la economía, las normas tradicionales que regían la vida de los pueblos de Zamora y León que, por su gran aislamiento, habían conservado muy antiguas instituciones sociales comuniarias.

La semejanza de la organización de estas comunidades de Zamora y León con las del Perú era tan extraordinaria que decidí elegir alguna de ellas para realizar mi trabajo de campo. Decidí ir a Sayago, porque las de León, mejor descritas, estaban aisladas por el hielo en esta época del año.

Encontré en Sayago, vivas, algunas de las instituciones descritas por Costa. Pude obtener de boca de los informadores la historia de la extinción de muchas de las costumbres que Costa describió con tanto entusiasmo; viajé a Aliste y encontré allí supervivencias más abundantes. Tuve la fortuna de llegar, especialmente a Sayago, en un período de crisis, cuando las instituciones antiguas que hicieron de los pueblos de estas zonas verdaderas comunidades agrarias han sido removidas por la penetración de la economía

moderna y algunas de ellas han liquidado su estructura económica comunal y se han lanzado agudamente, a la carrera de la economía liberal basada en la acumulación y prosperidad individuales. Proceso semejante, en muchos aspectos, al que se inició, con muy parecida historia, en las comunidades del valle del Mantaro, del Perú y que se está desarrollando en otras provincias del sur de nuestro país.

NOTAS ACERCA DE LA UBICACION GEOGRAFICA Y LA HISTORIA DE SAYAGO. LAS COMUNIDADES DE PUQUIO, PERU Y LAS DE SAYAGO

Ubicación histórico geográfica

Sayago es un partido judicial de la provincia de Zamora. Equivale, en lo que se refiere a su importancia en la demarcación político-greográfica de España, al nivel de una provincia del Perú. El partido de Sayago, según el Censo de Población y de Viviendas de 1960, tiene 36 municipios con una población total de 22.627 habitantes. La capital, Bermillo, es un pequeño pueblo que figura en el censo indicado, con 935 habitantes. La provincia de Zamora aparece con 309.142 habitantes.

En el libro *Alma sayaguesa,* de Ricardo Ballesteros, editado en julio de 1924, por el impresor Rodríguez, de Zamora, libro que lleva en la carátula la siguiente advertencia: «Bermillo de Sayago de 1923, noviembre a febrero de 1924», se citan y describen 44 pueblos, fijando los habitantes de cada uno de llos, por sexos. La población total de Sayago arroja un número bastante más alto que el del censo de 1960, 25.555. Ballesteros era bermillano; omitió indicar la fuente de la que tomó las cifras, pero es indudable que debió de hacerlo de los resultados de algún censo oficial, pues los números precisos que consigna de varones y mujeres lo demuestra o constituye un indicio muy demostrativo.

Sayago se encuentra exactamente al sur del municipio de Zamora. Su territorio limita con Portugal por el O., o sea, con el río Duero, por el S. con la provincia de Salamanca y por el E. con el partido de Fuentesauco, de Zamora.

Bermillo y todos los pueblos del partido, hasta Fermoselle, que es el municipio más importante de Sayago y que se encuentra sobre la escarpada y profunda «quebrada» del Duero, están unidos a la ciudad de Zamora por una carretera afirmada; otra carretera de la misma calidad comunica Bermillo y los pueblos del partido con la ciudad de Salamanca. De Bermillo a Salamanca hay 83 Kmts. y a Zamora 36.

A pesar de la relativamente pequeña distancia que existe ente Zamora y Bermillo y aún Fermoselle, 62 Kmts. Sayago, como Alcañices (Aliste), otro partido que se encuentra al N. de Zamora y en el cual observamos la comunidad de San Vitero, permanecieron excepcionalmente aislados y con su organización económica, social y política conservada, hasta la primera guerra mundial, en un estado de antigüedad correspondiente a la del siglo XV, y en algunos aspectos aún más antigua. La difusión del trigo en Sayago, según nuestros informantes, data del tiempo de la primera guerra mundial, o «quizá unos años

antes, entre 1910 y 13»; es decir, que este cereal básico para la alimentación campesina y su economía, se difunde en Sayago y Aliste casi cuatro siglos después que en el Perú. Según los campesinos de La Muga de Sayago y de San Vitero de Aliste, «el trigo hizo desaparecer la pobreza y los piojos». Y, de acuerdo con el pequeño e importantísimo libro de Santiago Méndez Plaza, «*Costumbres comunales de Aliste*», editada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, de Madrid, en 1900, hacia mediados del siglo pasado no existía en Aliste la propiedad privada. Los campesinos sembraban y cosechaban en común y se repartían los productos de la cosecha proporcionalmente al trabajo con que contribuyeron al cultivo. La moneda era casi inexistente; todos los negocios importantes se realizaban y concertaban a la hora de la cosecha y los pocos artículos que existían en venta, en poder de las autoridades estatales, se cambiaban con productos.

El origen de la propiedad privada en Bermillo la recuerdan los vecinos y la explican, mediante una especie de leyenda. Cerca de los límites del Término Comunal del pueblo, hacia el sur, había una dehesa grande que pertenecía a una mujer ya vieja. El centro poblado de la dehesa se llamaba Santiago. «No hace tantísimos años, que se diga», una peste de cólera mató a todos los habitantes de la dehesa, menos a la dueña. La anciana sobreviviente intentó refugiarse en los pueblos más próximos; así fue primero a Villamor de Cadozos, pero no la admitieron por temor al contagio; entonces se echó a andar con dirección a Almeida; llegó, pero de allí también la echaron, finalmente, se dirigió a Bermillo donde fue no sólo aceptada, sino tratada con misericordia. Ella era la única propietaria de todos los términos de Santiago. Cuando la anciana murió, el Ayuntamiento, previo acuerdo en consejo de cabildo, distribuyó las tierras de Santiago a los vecinos, en venta, a muy bajo precio. «Desde entonces, los labradores se convirtieron en propietarios de tierras y el Ayuntamiento adquirió un capital que no era poco, para esos tiempos». Todavía se llama «La Dehesa» a la zona donde se contempla la más abigarrada sombra de muros construidos con la muy típica piedra negra de Sayago. Unicamente las tierras «propias » están cercadas en Sayago y Aliste, y se llaman cortinas a las parcelas amuralladas. El estilo particularísimo de esos muros es merecidamente famoso. Luego, los propietarios de tierras, lograron adquirir parcelas en el Común de Bermillo, «no sabemos cómo, aunque esas tierras son pocas, si se comparan con los términos del Común».

Viriato y Sayago

Causa especial interés y sorpresa comprobar que, en la indocta y aun podría afirmar muy ignorante población de campesinos de Sayago, a la cual le sirve muy poco la escuela oficial, el recuerdo de Viriato, héroe máximo de la resistencia peninsular al ejército romano, se mantiene vivo. Todos los labradores afirman rotundamente que Viriato fue sayagués, del pequeño pueblo de Torrefrades, que se encuentra a cinco kilómetros al S. E. de Bermillo. En Torrefrades se deposita aún el estiércol vacuno en pequeños corrales que se construyen delante de la fachada de las casas, hacia la calle y el pueblo tiene así un aspecto exótico; es harto maloliente y con una sombra de moscas que zumban en todas las calles. Así era Bermillo diez años antes, y todas las comunidades de Sayago. En las más «adelantadas», el municipio ha conseguido que el guano sea depositado lejos del núcleo urbano. En una de esas calles exóticas de Torrefrades, los vecinos muestran con orgullo

la casa en que nació y vivio «el pastor» Viriato antes de que encabezara y dirigiera la legendaria resistencia antirromana.

El nombre de Viriato es pronunciado con reverencia y orgullo. Saben los campesinos que él luchó por España contra los «extranjeros»; dicen que fue el más «grande guerrero que ha existido en el mundo conocido», pero no pueden precisar cuándo se realizó esa lucha ni contra quienes. «Fue en los primeros tiempos de nuestros más antiguos abuelos», dijo un campesino de La Muga; otro que lo escuchaba afirmó: «Quién sabe eso ocurría en esos tiempos en que dicen que los pájaros sabían hablar. Pero él fue nuestro defensor. Dicen que desde entonces ningún extranjero se atrevió a entrar a Sayago».

Aparentemente, no hay vestigios de la dominación de los árabes en Sayago, pero su romanización aparece como evidente. Y sea esta la oportunidad para referirnos a un aspecto de la cultura sayaguesa que no hemos analizado en nuestra tesis: en tanto que Sayago se nos presenta como un área culturalmente antigua, en la que superviven costumbres verdaderamente arcaicas, especialmente en la economía y la estructura social, no ocurre igual con el lenguaje. El castellano que habla el campesino sayagués tiene escasos arcaísmos, como podrá comprobarlo el lector en los larguísimos parlamentos, que textualmente —hasta donde es posible lograr esta hazaña sin el auxilio de una máquina magnetofónica—, recogimos de boca de nuestros informantes principales, algunos de ellos muy sabios y por tanto dominadores eximios del castellano más puro que oímos en España. La explicación de un tal desconcierto es problema para los lingüístas y se encuentra fuera del alcance de un antropólogo deficientemente formado.

Volviendo al caso del héroe, encontramos que Viriato constituye un elemento que víncula a los pueblos sayagueses y hace que se reconozcan como pertenecientes a una especie de grupo étnico común. Contribuye, asimismo, a consolidar y dar aliento cotidiano a tal vínculo, el menosprecio con que en la ciudad de Zamora se trata a los sayagueses, un poco como a los indios en las ciudades «prósperas» y relativamente modernizadas del Perú andino. Trataremos acerca de estos puntos en esta breve introducción y los desarrollaremos más adelante. Nos falta únicamente agregar que existe una polémica no resuelta acerca del verdadero origen de Viriato, considerado como lusitano por la mayor parte de los historiadores, especialmente los alemanes Hoffman y Scholten, y como celtíbero por Arenas López. Pero los sayagueses tienen la razón mayor de la tradición, que hace de Viriato el sayagués más grande y el más grande hombre que ha existido, aunque de veras no fuera sayagués. Al joven bermillano que ganó en la competencia de aradores del partido para seleccionar al representante de Sayago en el concurso provincial donde se competiría el puesto de representante de Zamora al «concurso nacional» que se realiza en Madrid, lo proclamaron «digno hijo de Viriato». El mozo tenía una figura atlética y armoniosa y había demostrado que habían sido delineados con el auxilio de instrumentos de precisión.

Orígenes de las comunidades y de la propiedad comunal de la tierra. El caso de Sayago, de España; el caso de Puquio, del Perú.

En la monumental obra de Cesáreo Fernández Duro, *Memorias de la ciudad de Zamora, su provincia y Obispado*, editada en Madrid por los Establecimientos Tipográficos de

los Sucesores de Rivadeneyra, 1882, en la página 85 del primer tomo, se afirma lo siguiente: «Del sayo de los *veceos y lucitanos* se cree procede el nombre de Sayago, de uno de los partidos de Zamora». Joaquín Costa, en su libro, ya clásico «*Colectivismo Agrario*», T. II, cita a Diodoro Sículo, historiador del siglo I, al referirse a Sayago: «Cada año se repartían el suelo laborable por suerte, y poniendo los frutos en común, se distribuían cada uno la porción que le correspondía». «Pertenecía esta zona —afirma luego Costa— a la nación de los *veceos*, en la geografía de los íberos». Coinciden estos datos con los resultados de la cuidadosa investigación histórica que Jorge Díaz hizo acerca de los *veceos*, aunque no cita las escasas fuentes que he consignado, en su excelente estudio sobre Río de Honor[1], una comunidad que se encuentra cerca de Sayago y también en la frontera de España con Portugal. Es importante advertir que Río de Onor[1] tiene una parte de su Término en territorio español y que esta comunidad es idéntica a las de Sayago en cuanto al régimen de aprovechamiento de las tierras comunales y a la proporción de individuales y del común. En los otros aspectos de la cultura, la similitud de las comunidades sayaguesas y Río de Honor es tan grande que frecuentemente llega a ser, asimismo, idéntica. La historia de Río de Honor aparece, por supuesto, vinculada a la de los *veceos*.

La sorprendente información de Santiago Méndez Plaza acerca de la persistencia del sistema de explotación comunitaria absoluta de las tierras en Aliste hasta el siglo pasado y el aparentemente origen reciente de la formación de la propiedad privada en Bermillo, constituyen testimonios suficientes, muy significativos e importantes que nos permiten aventurarnos a sostener la tesis de que tal sistema fue y es aún, en cuanto a las cuantiosas supervivencias del sistema, de origen muy antiguo, que se remonta a los tiempos de la nación de los *veceos* cuya vinculación con la Sayago actual, aparece comprobada tanto por Joaquín Costa como por Jorge Días. Méndez Plaza publicó en 1900 una monografía corta, de 74 páginas con el título de *Costumbres comunales de Aliste*, pequeño libro que citaremos con frecuencia en la presente tesis.

Don Carlos de Lécea y García escribió otro libro de gran interés par el estudio del tema que estamos intentando analizar; fue editado en la ciudad de Segovia en el año 1898. En un tomo de 460 páginas ofrece una historia muy documentada de *La comunidad y tierra de Segovia*, que es también el título de la obra. «La comunidad y tierra de Segovia o la Universidad de la Tierra que también se le llamba así en lo antiguo —dice el autor citado, en la primera página de su libro— es un cuerpo colectivo, compuesto de la muy noble y muy leal ciudad de aquel nombre y de un considerable número de pueblos y lugares...». Tuvo y tiene por objeto tan importante asociación, *el disfrute y aprovechamiento en común de los vastísimos territorios reconocidos y confirmados por monarcas castellanos a los valerosos hijos de esta comarca, recompensa debida a sus proezas innumerables en la titánica lucha de la Reconquista*. La comunidad fue «reconocida y ratificada por D. Alfonso VIII, San Fernando, Alfonso el Sabio, hasta Fernando VI, en 1753» (Pág. 36). A partir de esa fecha comienza la historia del desmembramiento de la comunidad y tierra de Segovia por disposición de los monarcas posteriores; de Lécea y García describe, con patetismo conmovedor, la historia del despojo de las tierras comunales por orden de los reyes en beneficio de congregaciones religiosas y de la aristocracia.

---

[1] «*Río de Onor*». *Comunitarismo agro-pastoril*. Centro de Estudios de Etnología Peninsular. Porto, 1953.

Con respecto al origen de las comunidades, el autor afirma lo siguiente: «Lo mismo la de Segovia que todas cuanto se conocen, nacieron al par o poco después que los concejos, en los tiempos más remotos de la Edad Media, sin que su creación se deba a ningún precepto legal de los monarcas ni de las Cortes que al encontrar formados los concejos y las comunidades y al comprender la utilidad que podían prestar para la conquista y más aún, para la reorganización judicial y administrativa, tan conveniente entonces, la admitieron; se ampararon en ellas como elementos valiosísimos en el régimen del Estado. La necesidad engendró esos organismos. Las comunidades y concejos que apenas dan señales de su existencia en los primeros tiempos de la reconquista, cuando las pocas villas y ciudades que se ganan al enemigo son otros tantos fuertes donde impera el elemento militar, se desarrollan, crecen y llegan al mayor apogeo, cuando para alimentar y sostener esos centros de resistencia se hace preciso repoblar y cultivar los campos conquistados, cuando se ve que la guerra es imposible sin los recursos que produce la organización civil; cuando todo el mundo se persuade que la monstruosa división de los territorios que se ganan al enemigo en realengos, abadengos, solariegos y behetrías, sin que el elemento popular, sostén de la patria, tenga la libertad de acción indispesable para vivir y mantener a todos dará al traste muy luego con el naciente reino, si el municipio romano o godo o cualquier otro similar de la más precisa de las instituciones públicas, no surja y se levante poderosa, en interés de todas las clases y condiciones sociales». (Págs. 102-103).

Luego, de Lécea y García, cita a varios autores «histórico-críticos de nuestra legislación», Martínez Marina, Sempere y Garibos, el P. Burriel. Y trascribe párrafos de las *Adiciones* que Pedro J. Pidal escribió en 1847 al *Fuero Viejo de Castilla* (Edición de La Publicidad, Madrid). «En Castilla había en efecto varias clases de gobiernos —reza uno de aquellos párrafos— uno era el de las *Comunidades o Concejos, especies de repúblicas que se gobernaron bastante tiempo por sí mismas,* que levantaron tropas, impusieron pechos y administraban justicia a sus ciudadanos» (Pág. 104).

En un muy original documento titulado *Libro verde de Segovia,* «curiosísimo cuaderno de las costumbres», escrito por el Lic. Francisco Arias Verástegui, en el año 1861, en que Arias Verástegui era Regidor de la ciudad, aparecen registrados y descritos según de Lécea y García, todas las ocurrencias e historia de la Comunidad. Allí se hace constar que «además de la hacienda que la ciudad tiene suya que llaman propias particulares (Cap. X), tiene otras comunes de que sólo la ciudad es administradora libre...»

De acuerdo con las referencias y citas que hemos hecho de las obras de Joaquín Costa, Fernández Duro y Jorge Días, especialmente la transcripción que Costa consigna de Diodoro Sículo, el origen del régimen comunal de Sayago se remonta al período prerrománico de la historia de España. Estas informaciones nos demuestran, además, que las comunidades españolas tienen un doble origen: a) las que se formaron durante la Reconquista y como una consecuencia o «*necesidad*» del propio proceso de la reconquista y b) las de origen «primitivo» que se asimilaron e integraron en la estructura legal que en un período extenso de tiempo fue creándose y dictándose para la organización de las comunidades. Las de Sayago pertenecen a las de este segundo tipo.

Como trataremos de demostrarlo en el capítulo respectivo, las comunidades de

Sayago no fueron víctimas de la ambición de los reyes ni de la aristocracia ni de las congregaciones religiosas. Las órdenes religioso-militares y la Iglesia, con la protección de los reyes, despojaron a casi todas las comunidades de sus fueros y de sus tierras, tan heróicamente obtenidas durante el período de la Reconquista. Tuvimos la oportunidad de examinar dos trabajos importantes, aparte del ya citado acerca de Segovia, sobre la historia de la disolución de las comunidades por el despojo que de sus tierras hicieron las órdenes religioso-militares y la aristocracia con la protección de reyes en la región de Extremadura[2].

Sayago fue defendida por la extremada pobreza de su suelo y la técnica agrícola primitiva con que se cultivaba y se cultiva aún tan poco fecunda tierra. Permaneció aislada, como tras de una muralla, de la lentísima y frenada evolución histórica de la península. Sin embargo, le fue impuesta la organización política de las comunidades castellanas y tal organización ha ido siendo reformada conforme al proceso general de cambios administrativos estatales impuesto por el gobierno del reino. Pero la supervivencia de la «primitiva» comunidad duró hasta fines del siglo pasado. Ambos factores históricos le dieron y le confirieron los rasgos de un área cultural muy uniforme y no tan exótica como aún se cree en la propia ciudad de Zamora. La revolución económica que causó la introducción del cultivo de trigo, sacudió la estructura total de estas comunidades, singularmente la de La Muga, que es una de las que hemos estudiado. Consideramos que la tardía difusión del trigo se debe en parte, a la persistencia de los caracteres negativos del régimen comunal del aprovechamiento de la tierra, que se empobrecía y empobrece constantemente, porque, siendo adjudicada cada parcela por un sólo año, ningún labrador la cuida. La parcelación de las tierras comunales en La Muga y la expansión de la propiedad privada en Bermillo, durante las últimas cinco décadas, hicieron posible la difusión del trigo, cuyo cultivo requiere de tierra más abonada y mejor cuidada.

En Bermillo se introdujo una nueva clase de personal (gente) con la conversión del pueblo en capital de partido. Esta nueva gente está formada por la burocracia oficial, alrededor del cual se han alineado los comerciantes. Este personal se constituyó en una verdadera nueva casta dominante, a la cual los vecinos o labradores llaman señoritos. De este modo, la cultura en Bermillo sufrió una perturbación profunda y se diferenció netamente de las otras del altiplano de Sayago. Y por eso la elegimos para nuestro estudio.

Sayago permaneció, pues, al margen en muchos aspectos de su cultura, de la historia general de España durante varios siglos, especialmente en los últimos, y se conservó bastante ajena, incluso a las conmociones políticas que sacuden muy de tarde en tarde, no más de una vez cada siglo, a la ciudad vecina de Zamora. En ese sentido, la semejanza de las comunidades peruanas con las del antiguo reino de León es todavía más directa, mucho más próxima respecto de Sayago que de las otras. Porque Sayago permanece más aislado que otros partidos, o mejor dicho, que otras áreas culturales claramente definidas, del contexto histórico del reino y de la provincia a la cual pertenece, muy notablemente, a la manerea de una comunidad «indígena» o «india» del Perú, formando un universo original que marcha lentísimamente, movido por agentes endógenos sobre los cuales

[2] Antonio Floriano: *Cáceres ante la historia*, Badajoz, 1949. Esteban Rodríguez Amaya: «Las tierras de Badajoz desde 1230 hasta 1500», en *Revista de Estudios Extremeños*, Julio-Diciembre, Badajoz, 1951.

únicamente en las últimas décadas han empezado a influir poderosamente los agentes externos, la difusión y la movilidad espacial.

Nuestro estudio de las comunidades de Sayago ha de pretender desarrollarse comparativamente con las del Perú. Pero como la diversidad de comunidades es tan vasta en el Perú, así como semejantes sus bases generales, hemos de referirnos con respecto al Perú, principalmente a las cuatro comunidades que forman la ciudad de Puquio, capital de la provincia de Lucanas. Son las que mejor conocemos, por haberlas estudiado[3] y por haber vivido en ellas desde la infancia hasta la juventud. Puquio, como Sayago, permaneció aislado y en poder de los naturales o indios hasta las postrimerías de la Colonia. La capital de la provincia fue hasta el siglo pasado el pueblo muy español de San Juan de Lucanas que se encuentra a 15 Kmts. de Puquio, y que fue durante la colonia, y ha vuelto a ser desde 1945, un importante centro minero. Durante el extenso período en que Puquio permaneció aislado y como pueblo de indios, estuvo organizado en cuatro *ayllus* preincas a los cuales los españoles reconocieron como comunidades con sus respectivos linderos de origen legendario. Porque el Dios Inkarrí, creador del hombre y del Universo, según el mito posthispánico puquiano, dio potestad a los Wachoq, héroes culturales, que horadaran a los dioses montañas y formaron los manantiales que sirven para mantener la vida de los hombres y de los animales, para el regadío de las plantas y el sustento del esplendor de la tierra. Los Wachoq salieron por los manantiales «con una *tinya* (tambor pequeño) de oro en la cabeza y vestidos tan brillantemente que parecían altares». Luego los Wachoq distribuyeron la tierra entre los cuatro *ayllus* del pueblo y regimentaron el culto a los dioses montañas (Wamanis) y Allpamama (la diosa tierra). Y desaparecieron.

Un detalle, aparentemente sin mucha importancia, de la fiesta del *Yarqa Aspiy* (limpieza de los acueductos) que es una de las dos oportunidades en que los comuneros rinden culto a los Wamanis, mediante un ceremonial minuciosamente observado, que concluye con el sacrificio de una llama y de dos «castillas» (carneros) cuyos corazones aún palpitantes arrojan al ojo del manantial más importante que sirve para el riego, ese detalle nos reveló las probables relaciones específicas que debían haber entre Puquio y las comunidades dependientes de la ciudad de Zamora o de la ciudad, y los *ayllus* de Puquio: a las cuatro danzas simbólicas que se exhiben durante el *Yarqa Aspiy,* los indios las llaman «impresiones». No nos fue posible, a mí y al etnomusicólogo Josafat Roel Pineda, que nos acompañó en el último viaje de estudio a Puquio, descubrir el origen de este apelativo. No encontramos en el folklore del Perú, hasta donde lo conocemos, sino un caso en que se usaba el término y, precisamente para demostrar no ya las danzas sino la fiesta total de *Yarqa Aspiy,* en un pueblo que pertenece a la misma área cultural que Puquio; Laramarca, del Departamento de Huancavelica. Froylan Soto Gutiérrez publicó en el T. XXII de la *Revista de Museo Nacional de Lima,* 1953, un artículo descriptivo sobre la indicada fiesta, con el título de «Invención» o «Fiesta de Cochambamba»; pero no explica por qué emplea la palabra «invención» que no vuelve a aparecer en toda la descripción de la fiesta.

En el ya citado libro *Memorias Históricas de la ciudad de Zamora,* su autor, Fernández Duro, describe la fiesta del Corpus Christi: «Desde que se instituyó la fiesta del Santísimo

[3] «Puquio, una cultura en proceso de cambio», *Revista del Museo Nacional,* T. XXV, Lima, 1956.

Sacramento —dice, págs. 254-55— por los años 1264, vino a ser esta procesión la más solemne. El municipio corría con los gastos, no omitía gasto ni fatiga, nombrando comisiones especiales con plenos poderes para discurrir y preparar espectáculos e *invenciones* que elevarían el concepto de la suntuosidad zamorana...» «Ofrecía —afirma más adelante— como galardón, el Regimiento, seis ducados al que sacara mejor abto; dos al que presentara la más ingeniosa *invención...*» No hay duda de que la palabra «impresiones» que emplean los indios de Puquio y, probablemente, de los Laramarca, derivan de ésta que aparece en el libro de Fernández Duro, pues denomina cosas semejantes, aunque las danzas del *Yarqa Aspiy* tienen contenido mágico y casi todas las de Puquio aparecen también en Laramarca. Nos falta, naturalmente, y lo declaramos, haber hecho una revisión cabal de la difusión de esta palabra en la propia España. En todos los artículos sobre folcklore que leímos en la colección de la revista de *Dialectología y folklore*, de Madrid, no la encontramos.

La significación de este detalle específico nos parece que confiere a otros de mayor cuantía una especie de cierta garantía de valor documental en cuanto que demuestra muy probables derivaciones, como la conservación, hasta hace solamente una década, de la importancia de los alcaldes de indios de Puquio. En el Perú se llama *varayoq* (el que tiene o lleva vara) a estos alcaldes. Los varayoq de los cuatro ayllus de Puquio, reconocidos como comunidades indígenas después de 1942, tenían autoridad y atribuciones importantísimas; la mayor de todas era que únicamente ellos tenían la potestad de repartir el agua de regadío que es comunal. Esta potestad aparecía como algo sorprendente si se tiene en cuenta que la ciudad está políticamente dominada por la clase señorial de los mistis o weraqochas, nombre con que los indios denominan a los descendientes de los conquistadores y a quienes, siendo racialmente mestizos y frecuentemente indios, participan del poder político de los dominadores. El espectáculo de la repartición dominical del agua resulta sorprendente, podríamos emplear la palabra *increíble*, porque el Varayoq en la plaza de cada ayllu, de pie sobre una piedra o un corredor alto, repartía el agua a «cada quien según sus necesidades» y los «señores» no pudieron arrebatar esta potestad de manos de los indios, de los «perros» indios. Porque tal potestad estaba respaldada por la leyenda, la historia y la legislación colonial «para las comunidades de indios». Los mistis llegaron muy tarde a Puquio y no pudieron disfrutar de las oportunidades que la clase señorial aprovechó en otros pueblos para despojar a los alcaldes indios, de origen colonial, sus atribuciones. Tal potestad de los *Varayoq* fue resguardada por el aislamiento. Pero, construida la carretera a la costa, a las ciudades de Nazca, Ica y Lima, en Puquio se produjo una revolución económica muy semejante a la de Sayago como consecuencia de la difusión del trigo. La influencia de los agentes externos se acrecentó; los productos tradicionales de la economía del indio —trigo y ganado— aumentaron súbitamente de precio. Reconocidas oficialmente las cuatro comunidades, los Varayoq dejaron de ser sus representantes legales; fueron sustituidos por los Personeros, que no pudieron ser indios, sino mestizos y aun señores, pues debían saber leer y escribir y entender de leyes. Estos señores legalizaron así su condición de comuneros y tuvieron que tomar el nombre de alguno de los *ayllus*.

A los *varayoq* les restaron únicamente los privilegios formales de origen colonial —semejantes a los que tuvieron en Sayago— de asistir a misa en el altar mayor, en un

Las Comunidades de España y del Perú

PROVINCIA DE ZAMORA
ESPAÑA

PUEBLA DE SANABRIA
BENAVENTE
VILLALPANDO
S. VITERO
ALCAÑICES
TORO
ZAMORA
ARGAÑIN
VILLAMOR DE LA LADRE
MUGA DE SAYAGO
BERMILLO DE SAYAGO
FERMOSELLE
TORREFRADES
ALMEIDA
FUENTESAUCO

ESCALA EN KILOMETROS

lugar jerárquicamente superior al de los señores y su alcalde y la de presidir, simplemente presidir y no decidir ya, el reparto del agua; vocear los nombres de los favorecidos a quienes designa el juez de Aguas. En cambio, los comuneros —como se les llama a los indios— conservaron el poder de elegir al Personero; incrementaron considerablemente sus ingresos económicos, como los de Sayago con la difusión del trigo; construyeron escuelas y decidieron que sus hijos dejaran de ser indios y tomaran el poder político o lo compartieran con los mestizos y señores, mediantes las posibilidades de promoción que la movilidad social y espacial y la educación escolar les promete ahora. Así lo han decidido y están en camino de lograr su empeño, pues es difícil que el indio no realice un proyecto que ha calculado con lucidez y paciencia, teniendo en cuenta sus experiencias de grupo secularmente sojuzgado y su muy fina intuición o conocimiento de todos los medios de ascenso que la incontenible evolución social, aunque de ritmo aún lento, le ofrece en el Perú. Tales posibilidades no existen para los comuneros de Bermillo, como trataremos de demostrarlo en los capítulos respectivos de nuestra tesis.

APUNTES GEOGRAFICOS

LA NATURALEZA EN SAYAGO. EL PAISAJE, EL SUELO EL AGUA, EL CLIMA

«La región sayaguesa carece de montañas que merezcan tal nombre y en general toda ella es una meseta granítica formada, en su mayor parte, entre los ríos Duero y Tormes, que la circundan por el N. O. y S. respectivamente», describe en el libro *Alma Sayaguesa*, Ricardo Ballesteros Escalero, único escritor bermillano del que se guarda memoria entre sus paisanos.

La altura de la meseta se aprecia patéticamente al término de ella, en la frontera con el Portugal y al orillas del Duero. El hombre oriundo de los Andes se siente conmovido contemplando el poderoso río desde la cima del profundo abismo por donde discurre, muy abajo del pueblo y campos de Fermoselle, última villa de España por ese lado de la frontera. Unos 500 metros de hondura ha de haber entre la cima donde comienza la meseta y las orillas del río. Se trata de una especie de verdadera «quebrada» peruana, como aquellas que encajonan a todos nuestros ríos amazónicos en su curso alto. Exactamente como un valle andino nuestro, en cuyas faldas escarpadas el labrador siembra con mucho trabajo pero con singular regocijo; porque labra en un ambiente natural cálido, donde lo verde de los campos tan difícilmente cultivados contrasta con la tierra y la sequedad de los muchos barrancos.

El ambiente de esta quebrada de Fermoselle donde se da prodigiosamente la vid, las hortalizas y las frutas, regadas por centenares de cigueñas con que se extrae agua de los pozos; este ambiente, todo iluminado por la luz y y el sonido del majestuoso río, contrasta nítidamente con la meseta sayaguesa no completamente llana como la del Kollao[1], por ejemplo, o la de otras zonas de Extremadura y Castilla, donde la vista se pierde en la redondez del ilimitado campo. La meseta de Sayago tiene suaves colinas, tesos, y valles por donde corren pequeños regatos; los valles están modelados por declives que no permiten abarcar con los ojos grandes distancias. Sin embargo, en ciertos sectores, los bosques de robles y los campos recién arados o ya cubiertos por el verdor de las sementeras, se extienden en una o en otra dirección, dilatadamente, como no es posible imaginarlo siquiera en el Perú.

Lo singular de la meseta de Sayago, en que los bosques se intercalan con extensas

[1] Región del altiplano andino dentro de la cual se encuentra el lago Titicaca (N. del E.).

tierras sembradas, es la abundancia de rocas y piedras muy oscuras. También eso recuerda ciertas zonas de «pedregales» de los Andes, aunque por muy excepcional que parezca esta abundancia de rocas y piedras en Sayago, resulta sumamente rala en comparación con nuestros pedregales, que así se llaman cuando apenas es posible encontrar entre las rocas algún espacio de tierra que permita el paso de las gentes y de los animales mayores. Las rocas y piedras negras de Sayago son notables y dan un carácter especial a la arquitectura rural de la zona que las aprovecha con largueza.

En esta meseta de Sayago se respira la solemnidad y el silencio geográficos que quien haya estado en las punas del Perú puede comprender mejor. Pero en las mesetas de España hay árboles, bosques y millonarias sementeras; no tienen el silencio y la férrea tristeza de nuestras llanuras de la puna; y aunque en ciertas zonas hay gran sequedad, ella está animada siempre por la figura nunca muy lejana de los árboles. En ninguna región los campos son tan yermos y pelados como en el Perú; y en la primavera y el verano se embellecen prodigiosamente con el canto de los pájaros y las flores que brotan verdaderamente a raudales, amenazando la propia vida de las sementeras, como ocurre con la amapola que tiñe de rojo vivo los campos de cebada, trigo y centeno y en no pocos trechos llega a dominarlos por completo.

No resisto, aunque parezca fuera de lugar, citar dos notas especialmente inolvidables que se refieren al paisaje de Sayago. El de la higuera que brotó de los muros de piedra negra labrada y bien ajustada, de la iglesia de Bermillo y el del canto y vuelo de la tutubía.

Una higuera apareció en una rajadura del muro del templo; la descubrí en abril, cuando el árbol apenas había logrado estirar una débil rama hacia el aire. Me acerqué y la contemplé detenidamente. Era el tiempo en que el famoso negrillo de la plaza, tan reseco, empezaba también a brotar. En mayo, la higuera había extendido vigorosamente sus ramas cubriendo un buen trecho de la pared. Aparecía como un alarde verdaderamente exagerado de la naturaleza. Los niños no podrían coger sus frutos porque quedarían muy altos, ni podrían dañarlo en lo menor. La sombra de este fantástico árbol se proyectaba toda en el muro. Y en este tiempo, en que la higuera había alcanzado su mayor desarrollo, contemplaba con regocijo muy semejante, el vuelo y canto de la tutubía. Es un pequeño pájaro que vuela a golpes de ala y va elevándose muy alto; a cada movimiento fuerte de sus alas, emite lo mejor de su canto. Estuve una vez cerca de Villamar de la Ladre, cuarentaicinco minutos oyéndolo cantar y embriagarse, a mi parecer, entre música, velocidad y evoluciones aéreas. El inmenso cielo, con densas nubes, que el viento llamado de Arriba en Sayago, podía convertir en cualquier momento en tempestad, y los bosques de negrillos, robles y algunas encinas que rodean a Villamor, así como los campos de centeno bordeados por infinitas flores, toda la naturaleza parecía atenta, como vibrando al compás del juego y el canto aéreo de ese pajarillo.

Sí, el verano es más espléndido que en el Perú, es verdaderamente el mes de la maduración, mientras que en nuestras montañas es el del riego y de las lluvias. Arrastramos desde el tiempo de la conquista el error de llamar «invierno» en la sierra de los Andes al verano, por ser el tiempo de las lluvias. La primavera es asimismo más espléndida, mucho más aun que el verano.

El invierno es feroz, más inclemente e implacable que en nuestras altísimas cordilleras. El frío no cede a ninguna hora. El sol alumbra pero no calienta nada, o casi nada.

Resulta asombroso para un peruano ver el sol de invierno en España y comprobar que alumbra sin dar calor. Les parecerá a muchos ingenuo e inútil que haga constar estos hechos. Lo hago, porque contribuye a explicar, en parte, la tranquilidad con que los conquistadores cruzaron nuestras formidables montañas. Para el labrador que soportó el invierno de Castilla; las inclemencias, la nieve, los vientos y el frío de los Andes, resultan algo tibio y fácil de sobrellevar. Las fatigas de escalar las inmensas cuestas del Perú, de trotar por sus desiertos arenales, son pocas y muy inferiores a las que he visto que debe soportar, aún hoy, el labrador de Castilla, que sale al campo, muy temprano, en el invierno, con un viento helado y fuerte que corta y golpea con dura y ciega crueldad. Jamás el frío y el viento son tan terribles en el Perú. Y en el verano, el mismo labrador, debe segar la mies, catorce o dieciséis horas seguidas bajo un sol de 40 grados, capaz de enloquecer en pocos días a quien no ha padecido desde la infancia su terrible calor.

En el invierno, los campos están verdaderamente muertos; los árboles permanecen de pie, sin hojas, con las ramas renegridas, convertidas aparentemente en leña seca. Y sólo el gorrión canta en las mañanas. Los otros pájaros emigran. Desconocemos por entero los hombres del trópico esta faz de la naturaleza que tiene una extraña hermosura. La resurrección primaveral del mundo, a la que asistimos desde los caminos de Sayago, en los alrededores de Bermillo, es otro acontecimiento completamente nuevo para un hijo de los Andes, donde la naturaleza no se detiene nunca por entero en su función de germinar. Por ejemplo, la flor del *qantu,* que es una de las más hermosas de los Andes, se da en pleno invierno, en plena sequedad. Y los arbustos y pocos árboles jamás pierden sus hojas.

El suelo y el agua

Sayago tiene fama de región pobre. «Se ha ido usted a meter a lo último de España, ¿por qué?», me dijo la dueña de una pescadería en Zamora, cuando al advertir por mi modo de hablar, que era extranjero, me pidió que le dijera de dónde venía y con qué objeto. Le repliqué que me sentía feliz en Sayago y que no me parecía «lo último» sino uno de los distritos más bellos de España, y que sus vecinos eran amables y generosos. La señora se echó a reír de muy buena gana, y me miró con risueña burla, como se considera a un individuo estrafalario. Porque, aparte de la fama de miserable, de su región nativa, los sayagueses tienen nombre de avaros, defecto de que todos ellos se declaran convictos y confesos.

«En general —afirma Ballesteros, autor que asegura haber leído todos los tratados de Geografía general sobre España y los especiales sobre Zamora— todo el terreno del partido, sobre todo en la parte del O. y del S. es de ínfima calidad, pudiéndose calificar de *silíceo.* El suelo o capa laborable en muchos puntos no alcanza más profundidad que unos veinte centímetros, siendo el subsuelo roca granítica impermeable, por lo que con poca lluvia se hace pantanoso e imposible de cultivar».

Es probable que esta pobreza del suelo haya librado a la región de la codicia de la aristocracia feudal que consiguió apoderarse por la fuerza de los términos comunales e hizo desaparecer las comunidades en Extremadura y casi toda Castilla, convirtiéndolas en las inmensas dehesas o latifundios que hasta ahora acaparan la propiedad de la tierra. En Sayago, el suelo sólo producía centeno, hasta hace poco. Las contadas dehesas que exis-

tían y en el curso del presente siglo fueron compradas y parceladas por las comunidades, nunca fueron bienes principales de sus dueños y no constituyeron verdaderos señoríos, como el de Alcañices, en la vecina Aliste, por ejemplo. Fueron dehesas pequeñas, en comparación con las inmensas y actuales de Salamanca, también vecina, y pertenecieron a propietarios que no tuvieron muchos inconvenientes en venderlas porque no constituían para ellos una fuente importante ni principal de sus ingresos.

El suelo es pobre y todo de secano. No hay tierras de regadío en ningún sitio. En Bermillo no existe una sola noria, ni en La Muga, ni en Fresnadillo, ni en Villamor de Cadozos, Pasariegos y Torrefrades, pueblos vecinos de Bermillo. Unicamente los pequeños huertos que las mujeres cultivan se alimentan de la muy escasa agua que pueden extraerse de pequeños pozos, mediante rudimentairas cigüeñas.

El labrador vive constantemente preocupado por la sequía o por el exceso de agua. La lluvia, cuando es muy abundante, empapa peligrosamente la superficial capa de tierra. Por eso, las cortinas, que así se llaman a las tierras de sembrío cercadas, están protegidas por canales de sangría que sirven para desaguarlas.

Los regatos, que nosotros los peruanos llamamos riachuelos, las fuentes y los arroyos, como en todas las regiones de secano, se forman y abundan cuando llueve; es decir, cuando no son necesarias para el riego.

Los manantiales abundan en Sayago, pero no tienen más caudal que el suficiente para dar de beber al ganado. Están protegidos por obras de cantería, que además de empozar al agua la pone en condiciones de ser mejor aprovechada.

El clima

«Muy seco en el verano y húmedo en el invierno», anota Ballesteros. Y con muchos vientos, agregaremos nosotros. Y así quedará bastante bien caracterizado el clima de Sayago.

Nosotros llegamos a Bermillo en el invierno, pasamos allí la primavera y asistimos al comienzo del verano. A la brusca variabilidad del clima, tan particular de la zona del norte de la Península Ibérica y en general de la Europa septentrional, habría que agregar el rigor que añaden los vientos, la sequedad y la humedad ya citados.

Hay cuatro vientos en Bermillo: el de Arriba, que sopla de E. a O.; el de Abajo, en sentido contrario; el Gallego, de N. a S., y el Solano, en sentido contrario a este último. El de Arriba es el más fuerte, el que se utiliza para la trilla, y es el más constante; luego viene, en intensidad y frecuencia, el de Abajo; los otros dos son menores.

Desde las ventanas de nuestro alojamiento, en la posada para arrieros de la señora Sabina, veíamos con admiración y asombro, a los labradores, en los días de invierno en que el viento soplaba con violencia comparable sólo con el atroz frío, veíamos cómo los labradores salían muy temprano a la carretera y caminaban contra el viento. Llevaban la cara y la cabeza protegidas por el «pasamontañas», del que parece que proviniera el chullu[1] indígena, aunque algunos se cubrían la cabeza y el cuerpo con un amplio pañolón,

[1] Gorro de lana con orejeras (n. e.).

idéntico al que actualmente usan las señoras en los pueblos de la sierra del Perú. El clima, afuera, era en esos días temible; superior a mis posibilidades de resistencia. El viento sacudía los secos árboles, levantaba tierra y verdaderamente ululaba en los campos. Tratábamos de recordar nuestros viajes a caballo y a pie por las altísimas cordilleras del Perú y los arenales de la costa. En nuestra niñez hicimos a caballo el camino del Cuzco a Ica, atravesando tres cordilleras; y luego, después, hicimos otros viajes menos extensos, pero debiendo acampar en las punas, en cuevas o en chozas de los indios, y alguna vez a la intemperie. No habrían sido posibles tales hazañas en estos campos de Sayago. Quien lo intentara amanecería congelado.

La naturaleza exige mucho más de la resistencia biológica humana en estas zonas de Europa. Ejercita mucho más las defensas, endurece y curte duramente el cuerpo. Nuestros vientos, nuestro invierno, nuestras lluvias y tempestades —me refiero al Perú— son casi un juego de niños en comparación con la inclemencia del tiempo en España. Únicamente la altura, la descomunal orografía andina puede ser igualmente temible, a simple vista. Pero aun ella, por la latitud en que se encuentra, y que la dulcifica, resulta poco obstáculo, poca exigencia para un hombre ejercitado y castigado desde la infancia por el clima de la Europa septentrional. Así, la hazaña física de los conquistadores resulta siendo menos asombrosa, más natural y perfectamente explicables. Y no obra de semidioses, como nos parecía, cuando las solas lecturas de la geografía de Europa no pudo darnos el conocimiento verdadero de su clima y de cómo éste cría y fortalece a los seres humanos.

Los pueblos

Nosotros veníamos a recorrer Castilla, Andalucía y Extremadura, cuando llegamos a Zamora y nos dirigimos a Sayago. Comprobamos, con creciente asombro, a lo largo de este recorrido, que en lo que se refiere a la arquitectura y el urbanismo, el Perú fue una colonia en que la imagen de las ciudades y residencias de toda España fue casi exactamente reproducida, no por zonas, sino todo o casi todo en cada ciudad. Lima, Trujillo, Ayacucho, Cuzco, Arequipa, las capitales mayores y más castizas del Virreynato, y aun otras ciudades más pequeñas, como Ica o Urubamba, y las aldeas pequeñas que fueron residencia de españoles, tienen casas y calles, unas de estilo castellano y otras, andaluz. Es que el Perú por su inagotable capital humano, y por lo manso del clima, permitió al colonizador, de cualquier región de España, sentirse en su lar nativo y reconstruirlo. Plantar árboles frutales y flores, hacer tallar puertas, rejas y balcones, levantar corredores y construir patios y arcos; todo podía desearlo y obtenerlo, a este respecto, en seguida. La mano de obra indígena era ingente, en número, habilidad y lo que es más, en capacidad para la interpretación; y era casi gratuita. Ciudades como Ayacucho, a primera vista parece que tuvieran un estilo andaluz característico; pero recorriendo sus calles, examinándolas casa por casa, se descubre que las residencias del tipo castellano, de Salamanca, Avila o Santillana del Mar, son tan abundantes como las del tipo andaluz que destacan más al primer golpe de vista, por sus sobresalientes detalles externos.

Y observamos al mismo tiempo que, en cambio, la arquitectura religiosa colonial es

mucho más independiente de la española, que la civil. Las famosas iglesias peruanas, las de Cuzco, Cajamarca, Ayacucho y Huancavelica, y las iglesias menores de las aldeas y pequeños pueblos, pero igualmente famosas por su belleza, como las de Juli, Pomata, Checacupe, Santo Tomás de Chumbivilcas o Cajamarquilla son obras originales. Ninguna catedral de España nos pareció haber sido tomada como modelo directo para nuestros templos coloniales, ni en la fachada ni menos aun para los retablos. Pertenecen al mismo estilo, pero parecen ser obras por entero originales, mucho más que las casas, cuyas fachadas interiores dan la impresión de ser *exactamente iguales que las españolas.*

Este contrastre resalta más si se comparan los pueblos, los pueblos pequeños. La configuración y la arquitectura urbanas son, como ya dije, muy parecidos, hasta causar verdadero asombro. Las iglesias todas ellas son en cambio, o nosotros las encontramos, muy distintas. No dejaba de repetir cómo podían creer algunas gentes consideradas en el Perú como ilustradas, que las calles angostas y tortuosas, los pueblos en las cimas de colinas y aun en las cumbres, eran cosas del Perú antiguo; son también características de España y Europa. En Andalucía contemplamos, desde lejos, pueblos y ciudades grandes ubicados en las cumbres. Y nuestras ciudades tienen, por supuesto, trazos muchos más regulares que los antiguos de España. Los colonizadores aplicaban en este sentido técnicas y ciencia modernas; sus ciudades eran cosas del pasado.

Una característica original tienen los pueblos de Sayago. Las casas están hechas de la piedra oscura que abunda en los campos. Los muros sin enlucir y las portadas, algunas muy grandes, todas de piedra, dan cierto aspecto ciclópeo a las calles. Y el contraste entre el blanqueo de las casas de los labradores ricos y de los edificios públicos y los muros negros, de solidez arqueológica, de las casas comunes es típico de Sayago, hasta donde me es posible afirmar esto dado mi parcial conocimiento de España.

Las calles son laberínticas; no hay trazo regular, no lo encontramos en ninguno de los pueblos de Sayago que visitamos o estudiamos. A diferencia de las grandes ciudades en las que las catedrales, frecuente e inexplicablemente para un hispanoamericano común, están no frente a plazas extensas, sino en medio de lo abigarrado de la ciudad, como la inmensa catedral de Granada y aun la de Toledo, las pequeñas iglesias de Sayago tienen un amplio espacio por delante o a un costado. Pero no se debe esto a consideración urbanística general alguna, sino a una circunstancia de tipo funcional y local. Los muros de las iglesias sirven de frontón en la mayoría de estos pueblos para el juego de la pelota, que es el único deporte que se practica. Y, en los que por su importancia o riqueza, como en el caso de Bermillo y La Muga, el frontón está edificado aparte, hay frente al muro no sólo el espacio necesario para el juego, sino también para los espectadores; este espacio constituye la plaza del lugar; y frente a la iglesia hay apenas un pequeño campo, además del muy pequeño atrio.

Más que en las ciudades, en estos pueblos de Sayago tuve cierta dificultad para hacerme al hecho de que no debía asociar la iglesia con la plaza. En el Perú, iglesia y plaza de armas son elementos que funcionan juntos; así fueron concebidos por el colonizador.

No son los pueblos núcleos urbanos continuos; están interrumpidos por tierras cercadas en las que se siembra, como en los pueblos de la sierra peruana. No se trata sólo de

huertos, sino de tierras de siembra común; casi todas dan errén[1] para la alimentación del ganado, en el invierno y principios de la primavera.

Bermillo de Sayago. Los barrios

La altísima torre se divisa a gran distancia. Es la más alta en el partido. Y como en todas las torres de Sayago hay en la cima de ella un gran nido de cigüeña. Está la villa en un sector elevado de la meseta, aunque la vecina Torrefrades y la Ermita de Gracia, junto a Villamor de Cadozos, ocupan lugares más altos aún.

La calle central es, como en muchos pueblos del Perú actual, el jirón por donde pasa la carretera más importante. Se trata de la muy antigua carretera Zamora-Fermoselle, que va hasta la frontera con Portugal.

Como la villa ocupa una zona desigual y la calle principal pasa muy cerca de la mayor altura de la lomada en que está ubicado el pueblo, la división de los barrios se ha hecho con criterio topográfico aunque no se traduzca por entero en los nombres. Hay nueve barrios: Del Cristo, los Totorales, La Plazuela, Del Pozo Esteban, La Aguadera, Las Peñas, Salgá, Pozo Bragas, De los Chicos.

Pero esta división tradicional parece que nunca desempeñó papel alguno en lo que se refiere a la organización política ni a la función social de la villa. No hubo, según nuestros informantes, alcaldes de barrio, ni se tomó en cuenta a los barrios para la organización de las faenas ni de las fiestas religiosas. Tampoco existieron rivalidades entre barrios ni ninguna actividad de algún tipo que pudiera haber hecho aparecer y estimulado después tales rivalidades como en nuestras comundidades de sierra y costa. Esta misma comprobación la hicimos en La Muga de Sayago y en San Vitero de Aliste. No podemos deducir de tan limitada información que la tan específica función que los barrios desempeñan en la organización política y social de nuestras comunidades sea de origen totalmente indígena; pero consideramos necesario hacer constar que en los pueblos de España que estudiamos nos encontramos vestigios de la importancia de los barrios en la organización de las comunidades. Esta comprobación contrasta nítidamente con la semejanza y aún identidad que encontramos en cuanto a muchos aspectos de la organización política y la estructura social.

---

[1] Errén: pasto verde (centeno) que siembran en octubre en los cercados y se da a las vacas en los meses de marzo y abril, al finalizar el invierno cuando aún rigen los cotos (n. e.).

BERMILLO

Un Municipio con tierras comunales de arar y de pastos, y socialmente dividida en castas

ECONOMIA

LA PROPIEDAD COMUNAL, TIERRAS DEL COMUN Y TIERRAS PROPIAS

El censo del Ayuntamiento confirmó la opinión de viejos labradores que me habían asegurado que por lo menos una mitad de las tierras de todo el término del pueblo eran comunales. Esas tierras se distinguen muy claramente de las *propias*, porque las comunales no están cercadas, mientras que un abigarrado conjunto de grises muros de piedras rodean la villa. Cada parcela de propiedad particular está defendida por cercos primorosamente levantados. A estos cercados las llaman cortinas. Aparentemente, Sayago ofrece un verdadero estilo en la construcción de estos tipos de muros.

Comprobé, pues, con asombro, que la propiedad comunal agrícola es en Bermillo de Sayago mucho más importante de cuanto había calculado a base de las informaciones que el libro de Joaquín Costa nos ofrece. Los otros pueblos del partido que tuvo oportunidad de estudiar o visitar presentan la misma configuración en cuanto se refiere a la tierra: una sombra casi circular de muros alrededor del pueblo y bastos campos libres que se extienden hasta el límite del término. Lo amurallado es propio, lo libre es comunal. Por excepción hay algunas tierras propias no acortinadas aún y algunos cercados que se extienden o penetran en los campos comunales. Pero el caso de las propiedades particulares no defendidas es muy raro, mientras que la difusión de las *cortinas* hacia los campos libres es más frecuente. Y se da el caso de cortinas que se han extendido a todos lados, como el de La Muga de Sayago, donde la propiedad comunal fue liquidada no hace mucho tiempo.

La relación entre propiedad privada y *cortina* es sin duda directa en Sayago. El pueblo de La Muga ha empleado inmensas energías en levantar cortinas, porque las tierras comunales fueron «quiñonizadas», es decir que las parcelaron y vendieron a los propios vecinos.

El caso del partido de Alcañices, vecino de Sayago y considerado igualmente como muy atrasado, parece ser idéntico en cuanto se refiere a la propiedad de la tierra. San Vitero, pueblo al que le dedicamos algunos días de estudio ofrece la misma relación proporcional entre propiedades particulares y comunales que Bermillo, y el contraste entre campo libre y cortinas es idéntico. Tal contraste característico desaparece en los

límites mismos de estos dos partidos con el de Zamora, capital de la provincia. Desde la carretera se divisan las grises líneas abigarradas de muros alrededor de los campanarios, mientras se cruza el territorio de Sayago o Aliste; al aproximarse al de Zamora los muros desaparecen y la vastísima llanura, tan típica de esta zona de Castilla, se ve libre; no hay otro contraste que el de las pequeñas villas y los inmensos campos arados, yermos o verdes, según la estación y los bosques. No hay propiedad comunal de tierra de sembrío, no existen por tanto muros. Más adelante nos referiremos a cómo, ya en Sayago, en los pueblos donde la propiedad comunal está siendo liquidada, se aspira a hacer desaparecer las *cortinas* que quitan capital, tiempo y tierras.

No se concibe en Sayago ningún *vecino* sin tierras. Vecindad y propiedad territorial son conceptos idénticos. Los campos comunales están destinados al reparto entre los miembros de la comunidad que hayan adquirido el derecho a la *vecindad*. Tal derecho se obtiene mediante la residencia en el lugar y el matrimonio. No hay, aparentemente ninguna otra limitación. A los diez días de mi arribo a Bermillo y en conocimiento de que era casado, mis amigos del barrio del Cristo donde estaba hospedado me presentaban a los bermillanos de los otros barrios, como al *nuevo vecino*. El guarda de campo, Marcelino, que llegó a ser uno de mis más generosos informantes, me conoció en el comedor de la posada. Sonriendo me estiró la mano, y dijo: «Ah, éste es el nuevo vecino».

En cambio no es vecino el hombre soltero, por mucha que sea su edad y su antigüedad en la residencia. Se da el caso de bermillanos, hijos de muy antiguas familias del pueblo y ya hombres maduros y aun ancianos que no son vecinos por haber permanecido solteros. Se trata, pues, de una sociedad abierta, sin hostilidad ninguna al de fuera. No tuvimos siquiera la oportunidad de oír que se nos trata de forastero durante todo el tiempo de nuestra permanencia en Sayago y, con excepción de las autoridades oficiales, los vecinos en general nos dieron el tratamiento común y cordial que se da a un miembro de la comunidad.

Las vecindades

Una *vecindad* es la parcela de tierra comunal a que tiene derecho todo hombre casado con residencia en el pueblo. En Bermillo la *vecindad* está compuesta de dos parcelas: la «entrega» y la «portilla». Por tradición, ambas parcelas se encuentran casi siempre muy lejos una de otra; se dan en «lienzos» separados. No se encuentra explicación racional para esta evidente arbitrariedad e inconveniencia. «Así es, así ha sido y así será, hasta cuando Dios quiera», nos dijo un viejo labrador.

El reparto de las vecindades se hace en sesión pública, en el Ayuntamiento, durante el mes de marzo. Sin embargo, nosotros tuvimos la suerte de presenciar el reparto que se hizo, esta vez, el 25 de abril. Los vecinos estaban inquietos e indignados contra el Ayuntamiento y el alcalde porque habían demorado excesivamente la entrega de las tierras, pero la sesión se realizó en orden. Sólo hubo un ligero incidente.

En el salón de sesiones estaban reunidos unos cincuenta hombres, todos labradores. El estrado lo ocupaban el alcalde, el secretario y uno de los repartidores. Estaba también

a la mesa el concejal labrador. Los vecinos ocupaban sillas, y fuera de la sala conversaban algunos, y fumaban. También fumaban en la sala. Algunos vecinos hablaban en voz baja. Los hicieron callar varias veces cuando alzaron algo la voz. La conducta de los vecinos era la de hombres que se encuentran entre iguales y en lugar que tienen derecho a ocupar. Los únicos representantes de los señoritos en la sala eran el alcalde y el secretario, pero no fueron ellos quienes intervinieron para silenciar a quienes charlaban sino los propios labradores. El alcade permanecía en actitud despreocupada; pero frunció el ceño y pareció disgustarse cuando un labrador se levantó para hablar. El hombre dijo que no se le había adjudicado la vecindad a que tenía derecho. El alcalde le advirtió que debía esperar que concluyera el reparto y que después fuera a hablar con él a su despacho. Otro labrador se atrevió a intervenir nuevamente y dijo que debía darse tierras a todos. El alcalde lo hizo callar y le dijo, como al anterior, pero con tono más autoritario aún, que las reclamaciones se las hiciera a él en su despacho y no en la sala. Nadie más habló. No hubo comentario alguno con respecto al incidente.

Las tierras comunales se dan por un año. No existe ninguna posibilidad de que al año siguiente el labrador se beneficie con el mismo lote. Es la costumbre. Y ella ha empobrecido las tierras. En San Vitero las tierras se conceden por seis años, y el labrador las trabaja casi como a las propias, las abona y protege. En Bermillo la certidumbre de que las vecindades se dan sólo por un año ha creado una habitual indiferencia y hasta cierto menosprecio por las tierras comunales. Nadie las abona ni las protege. No producen sino centeno y, algunas, muy pocas, cebada.

Cuando pregunté a mis amigos labradores porqué no presentaban la iniciativa de que las tierras se dieran por cinco años, me miraron con extrañeza. Aun J. J., tan inteligente, listo y experimentado, sonrió: «Todo cristo recibe su tierra por un año», dijo concluyentemente. Tuve la impresión de que me quería dar a entender que esa tradición era tan invariable como los elementos que no dependen de la voluntad del hombre.

Los repartidores fijan el área de los lotes según la calidad de la tierra. Hay tierra de 1.ª, 2.ª, 3.ª, 4.ª, y aun 5.ª clase, aunque las dos últimas son raras. Un lote de tierras de primera calidad puede ser arada en dos horas o dos horas y media por una pareja de vacas de rendimiento común, y produce un promedio de 18 a 20 fanegas, de 48 a 1/2 Kg. de centeno. Un lote de segunda clase tiene un tercio más que la de 1.ª, y la de tercera un tercio más que la de 2.ª clase. Con una «vecindad» no puede mantenerse ningún cristo. Se requiere un mínimo de diez tierras (cinco vecindades) y alguna «cortinica» para el mantenimiento de una familia pobre. Una familia pobre, independiente, con casa aparte, requiere despensa y bienes para el mantenimiento de una pareja de vacas, un burro, un cerdo y algunas gallinas. No es posible vivir únicamente de las tierras comunales, porque ellas no producen ninguna clase de alimento para el consumo humano: patatas, verduras y alguna menestra; especialmente las patatas que son la base de la alimentación del labrador. Las gallinas, exactamente como en el caso del indio peruano, sirven como medio común de obtener dinero para la adquisición de productos indispensables que es necesario comprar en el comercio: sal, azúcar, «café».

Las tierras comunales producen únicamente los cereales que no requieren de abono. No existe otro sistema de proteger estas tierras que el descanso anual. Las tierras comu-

nales están divididas en dos *Hojas;* la de *Arriba* y la de *Abajo*. Mientras se siembra en una, la otra descansa; es decir, que mantiene únicamente al ganado lanar. La mitad no sembrada se denomina la Hoja seca y la que se siembra se llama simplemente la *Hoja* o el *Pan*.

Todas las tierras comunales están divididas en *lienzos*, que son determinadas extensiones delimitadas a veces por casi imperceptibles accidentes naturales que los labradores conocen con minuciosidad que me recordaba vivamente la detalladísima toponimia quechua andina, la prodigiosa memoria de los campesinos indios para recordarla.

Los 47 lienzos de la Hoja habían sido divididos para 1958 en 255 vecindades, de las cuales once se dejaron en blanco y tres fueron adjudicadas por derecho al dueño de los «toros del pueblo». Las once vecindades en blanco sirven para adjudicaciones de nuevos vecinos que adquieran el derecho en el curso del año y para los casos de omisiones. Poblaban, pues, la villa en este año, 251 *vecinos*. Se excluye únicamente a los transeúntes y a los habitantes eventuales. Son considerados como personas con residencia eventual los guardias civiles y los peones y pastores forasteros contratados. «Los peones no son cristo», se suele decir. Pero si el peón contratado se casa en el pueblo o trae a su mujer y se establece, adquiere el derecho a tomar vecindad. Asciende a la categoría de «todo cristo», mientras tanto ocupa la más baja situación en la escala social.

El procedimiento para el reparto de las vecindades es el siguiente: en una jarra de vidrio se colocan las balotas con los nombres de los vecinos. Uno de los repartidores saca la primera balota del recipiente y lee el nombre del vecino, el segundo repartidor anuncia en voz alta el lote que le ha tocado, el 1.º que figura en el cuaderno del Patrón de las Vecindades. Así por ejemplo, a un labrador que estaba junto a mí le tocó en suerte el lote *n.º 1 del lienzo de Ruta Libal Abajo, del otro lado del Rigá, empezando por abajo;* el lote n.º 2 le correspondía al labrador cuyo nombre es leído a continuación. El secretario del Ayuntamiento anota el resultado de la distribución y, desde el siguiente día los labradores se disponen a arar la tierra.

Aprovechamiento real de las vecindades

Se comprende muy claramente que las tierras son distribuidas entre todos los jefes de familia establecidos en el pueblo, *bajo el supuesto de que todos son labradores*. Teóricamente se considera que es así, y debió ser tal el caso en Bermillo en algún tiempo, como es el del pueblo de La Muga y de las demás aldeas de Sayago. La Muga es en ciertos aspectos un pueblo más próspero que Bermillo, pero todos aran allí, inclusive el comerciante más rico del lugar. Unicamente el médico y el cura, que son forasteros, no labran la tierra. Los maestros de escuela, que en Bermillo y en todo Sayago pertenecen a la clase de los señoritos, «tienen labor» en La Muga y realizan con sus manos algunos de los trabajos de campo, aquéllos que su ocupación profesional les permite.

Pero en Bermillo había, en 1958, sólo 87 labradores y las *vecindades* eran 251. El número de labradores fue obteniendo mediante una encuesta directa hecha entre vecinos de cuatro barrios y confirmada por la Secretaría del Ayuntamiento. Se entiende que se trata de 87 jefes de familia y no del número total de labradores, que son más, pues, como

referiremos detalladamente en otro capítulo, en Bermillo hay mayor número de solteros que de casados, entre los hombres de 30 o más años.

Estos 87 labradores usufructúan las 251 vecindades, los señoritos que en Bermillo, según nuestros informantes, están divididos en tres estratos muy diferenciados, entregan sus vecindades a los labradores mediante convenios de hasta tres clases: las arriendan, y se pagan por ellos de 150 a 250 pesetas anuales; las dan a «medianía»; las cambian por productos (la dueña de la posada entrega la suya a cambio de dos cargas de «escobas») y, finalmente, algunos de los señoritos las obsequian. De este modo resulta en cierta forma fácil conseguir estas tierras que, como ya dijimos, son de pobrísimo rendimiento. «No valen nada», es la afirmación general de los labradores respecto a las *vecindades*. Sin embargo, mediante una encuesta, pudimos comprobar que de los 87 labradores, sesenta de ellos no podían subsistir sin las tierras comunales, es decir, que de ellas obtenían el pienso indispensable no sólo para la alimentación de su ganado sino para la obtención del pan, que adquieren cambiando la cebada o el centeno con trigo o directamente con harina de trigo. Y, pan y vacas son la base de la vida en Sayago, pues «labrador sin "pareja" (vacas de tiro) es como sastre sin aguja», según un dicho popular del mismo Sayago.

Este último hecho explica, de algún modo, o es una de las causas por las cuales el bermillano consideran tan estoicamente, con indiferencia aparentemente absurda, la desvitalización de las tierras comunales que producen apenas el 30 % de lo que podrían rendir, y de lo que rinden las tierras propias. Una parcela de tierra propia de igual área que una vecindad produce de 40 a 50 fanegas de trigo que vale mucho más que el centeno.

Los pastos comunales. Lo comunal y lo individual

Es que las vecindades son únicamente parte de las tierras del común; tan importantes como ellas son los pastos de «valles», cañadas y bosques. Y no existiría la una sin la otra, ambas propiedades son parte de un mismo bien y constituyen el *común*.

Pero, en tanto que por la misma pobreza de rendimiento de las tierras de labor, ellas van finalmente a beneficiar a los más necesitados; los pastos, por ser de usufructo común de toda la vecindad, benefician más a quienes más tienen, es decir, a quienes poseen mayor número de ganado, que son los ricos del pueblo; los ricos de la clase de los labradores, pues los comerciantes y funcionarios no poseen hacienda. El señoritismo en Bermillo está fundado precisamente en la ninguna relación con el trabajo del campo; el que va al campo no es señorito sino vecino, es decir, labrador. Concepto muy importante para el estudio de nuestra historia social.

Ya en las excelentes monografías publicadas por Joaquín Costa en su *Derecho consuetudinario* se hace resaltar la desigualdad e injusticia que constituía entonces y que subsiste exactamente hasta hoy, la participación por igual en el usufructo de los pastos comunales, de los labradores ricos en ganado y de los pobres. Tal injusta desproporción es causa de tensiones internas crecientes en algunos pueblos de Sayago y Aliste, y en uno de ellos, La Muga, hizo crisis y desencadenó la lucha de pobres y ricos, lucha que concluyó con la liquidación de las tierras comunales.

Mediante un régimen de cotos se administra el usufructo de los pastos comunes. Tal régimen es el siguiente:

La *Hoja* permanece en coto de agosto a mayo. El 20 de agosto, levantada la cosecha, se cambia la Hoja. A esa fecha el ganado lanar es trasladado de lo que era la *Hoja Seca* a la Hoja, y esta última se convierte en la Seca. En mayo los valles están verdes y floridos, las fuentes de los campos y de la pequeña ciudad plenas de agua cristalina, los regatos y riveras llevan corriente y sus orillas están cubiertas de yerba.

De mayo a agosto se permite el ingreso de las vacas, el ganado de estimación y de trabajo. Golpes de la campana de la iglesia marcan la hora de ingreso y la hora de retiro del ganado de los valles, en la mañana y en la tarde. Es un espectáculo animado el que ofrecen los caminos de entrada a la Hoja, cuando el ganado es arreado a pastar. A la voz de la campana, las mujeres y, excepcionalmente, algunos hombres y niños, sacan las vacas de las *tenadas* y las echan a los caminos; se encuentran los cuidadores a la salida del pueblo y cambian bromas. La espléndida generosidad y belleza de la tierra en esta estación toca también a los vecinos. Hombres y animales van al campo con la misma vivacidad.

No contratan en Bermillo pastores de vacas; no hay boyeros; los propios vecinos las vigilan y cuidan de que el ganado no entre al *pan*. El único guarda del pueblo acude al campo, pero como es tan vasto, no puede vigilar sino un pequeño sector de la Hoja.

Después del 20 de agosto, cuando la cosecha ha sido levantada y recogida la paja, se alza el coto para el ganado lanar. La ovejas pastan donde el ganado vacuno ya ha consumido la yerba. Toda la Hoja es abierta para el ganado; *el rastrojo es de propiedad común*. Al iniciarse el invierno y concluido el pasto de los campos, se inicia el período difícil de la alimentación del ganado a costa de los propios recursos del labrador: pienso y paja.

Ningún labrador que no posea *cortinas* propias puede mantener dos vacas, un burro y unas diez ovejas. Como ya dijimos, esta hacienda mínima no puede ser sustentada si el labrador no tiene en arriendo alguna cortina, pues necesita aparte del pienso, errén, que así llaman al pasto verde (centeno) que siembran en los cercados y se da a las vacas en los meses de marzo y abril. Las posibilidades de acumulación son nulas para el vecino que no tiene ninguna perspectiva de adquirir tierras propias. La economía del labrador está, pues, rígidamente limitada por esta circunstancia.

Esta rígida limitación parece que ha determinado al mismo tiempo un tope aparentemente implacable al crecimiento de la población, pues ella ha permanecido casi inalterable durante los últimos cuarenta años, período durante el cual la población de España se ha casi duplicado.

El rendimiento de la propiedad comunal tanto en pastos como en productos alimenticios, se complementa sustancialmente con el de la propiedad individual. Según afirman todos los labradores de Bermillo, ningún rico podría mantener la hacienda que posee sin el complemento de los pastos comunales. El grado de la riqueza en Bermillo depende sin duda de la cuantía de tierras propias que cada individuo haya heredado o adquirido. Este hecho ha elevado en forma excepcional, verdaderamente mostruosa, el precio de las *cortinas*, en Sayago y Aliste; de tal manera que no existe ninguna posibilidad de que un labrador, por sus propios medios y las perspectivas internas que ofrece la comunidad,

alcance jamás la acumulación de capital suficiente para comprar una cortina. Unicamente los ricos pueden hacerlo, los que nacieron ricos; o quienes emigraron a América y volvieron después para realizar esta inalcanzable ambición de comprar tierras propias. Se realizaron algunos de estos casos, todos en los buenos tiempos de la emigración a la Argentina y Cuba, entre 1910 y 1920. Los jóvenes que emigran a otras provincias, especialmente a las importantes ciudades de España, no pueden alentar nunca esta posibilidad. Además, quienes encuentran trabajo en otras ciudades mayores de España, por lo general, se establecen en ellas, adquieren los hábitos de la ciudad y no vuelven más al pueblo o vienen de visita, por pocos días.

La propiedad comunal, tal como está administrada, parece constituir en Bermillo, una supervivencia económicamente perjudicial. Ella ha congelado las posibilidades de mayor aprovechamiento de la tierra y ha entregado las perspectivas de acumulación y prosperidad, siempre limitadas, a un círculo férreamente cerrado de labradores ricos y ha clausurado toda aspiración de ingresar a ese círculo a los hombres que nacieron pobres. Se trata de una especie de control, de fuerza niveladora que no permite el enriquecimiento individual sino hasta cierto límite. No hay posibilidad de desbordar el *status* social mediante la labranza, quien pretende intentarlo ha de escoger otro camino, como trataremos de mostrarlo en otro capítulo.

La escoba. La escoba es un arbusto de flor amarilla o roja que crece abundantemente en los campos. En la parte de la Hoja que no se siembra, entre los viejos y maltrechos robles y entre otros arbustos, la escoba se desarrolla espontáneamente. Es una planta muy útil porque sirve de combustible en la cocina y para prender el fogón. Sus ramas delgadas, cuando están secas, arden con facilidad y producen una llama alta y fuerte. Las mujeres de los labradores pobres alimentan el fogón con escoba y algo de leña y carbón.

La leña es muy escasa en Bermillo. Los bosques son pobres, de robles bajos y escuálidos. La escoba suple esta deficiencia, porque sirve, además, para calentar el horno. El carbón que es el combustible más usado y caro, lo traen de Villa de Pera, un pueblo de Sayago, cerca de los límites del partido con Aliste. La leña se compra principalmente en Villamor de Codozos, pueblo vecino de Bermillo, que tiene un hermoso bosque de encinas.

El Ayuntamiento señala dos días al año, «en el tardío», a últimos de septiembre o en octubre, para la recolección de escobas. Durante estos días los vecinos pueden cortar toda la cantidad de escoba que sea posible. Otros dos días son señalados para el acarreo. Por lo general cada vecino alcanza a recoger dos carros de escoba.

El bosque. Al segundo día de mi llegada a Bermillo asistí a la faena comunal de roso del bosque. Hacía veinticinco años que no se realizaba este trabajo, según me aseguraron los labradores. El roso consiste en cortar los brotes de cada árbol, brotes que salen alrededor del tronco. Estas ramas no dejan desarrollar bien al árbol. Fue para mi una inapreciable ocasión ésta de la faena, pues me permitió relacionarme cordialmente con los labradores. Tomé una lampa y trabajé algunas horas en el roso, esforzándome por no quedar rezagado y tratando de rendir tanto como los hombres de mi grupo. Festejaron con muy buen humor mis aciertos y la para ellos sorprendente buena disposición que mostré para la faena. Les dije que en mi juventud y niñez había participado en algunas

faenas, también comunales, del Perú, y me fue muy grato darles algunas noticias de nuestro país cuyo nombre oían todos por primera vez. Durante el tiempo que duró el almuerzo, la charla se animó mucho más; los labradores me acosaron a preguntas, y al final, muchos de ellos estaban dispuestos a emigrar al Perú.

Yo aproveché la buena disposición de los campesinos para informarme acerca de las faenas y de la participación que la comunidad tenía en el bosque.

Me aseguraron todos, y el dato fue confirmado por las informaciones tomadas posteriormente, que ese bosque ralo y de árboles escuálidos fue un tiempo —unos cuarenta años atrás— bosque cerrado y hermoso, cuando pertenecía al común. Desde que el Gobierno lo declaró de propiedad del Estado y nombró guardas jurados para su vigilancia, la gente empezó a robar leña y en muy poco tiempo lo destrozaron. La comunidad no se ocupó más de cuidarlo y de regimentar su aprovechamiento, y el expediente del robo, que no existió antes, se infundió en todos los vecinos que no tuvieron otro modo de aprovechar el bosque que antes fue suyo.

En la actualidad el bosque es considerado con sumo desprecio. En los últimos treinta y cinco años sólo una carga de leña por vecino fue legalmente distribuida en el pueblo, luego de un moroso trámite oficial que el Ayuntamiento se encargó de seguir.

En el *Derecho consuetudinario,* de Costa, se puede leer el proceso histórico que siguió la posesión de los bosques antes comunales y cómo el cambio de administración fue perjudicial para la conservación de estos bienes. En Bermillo tuvimos oportunidad de comprobar patéticamente la verdad de la exposición que leímos en el libro de Costa.

El turno comunal del roso se cumplía con desgana. Y como muchos vecinos prefirieran pagar las 30 pesetas de multa en vez de concurrir, el Ayuntamiento ordenó que los omisos enviaran reemplazo y que no se aceptaría más la multa. Quien se benefició con esta medida fue un hombre haraposo y medio loco cuyo origen no se conocía y que deambulaba por el pueblo. Todos los omisos enviaron a ese peón para que los reemplazara. Trabajaba algo y era mucho más lo que servía de diversión a quienes participaban en la faena.

Virtualmente el bosque está considerado como un bien comunal, pero como depende directamente del Estado, los labradores lo consideran como un bien perdido y conservan frente a este hecho un sentimiento de amargura.

Nos relató el guarda que unos diez años antes, el Estado decidió ampliar los bosques y destinó veinte hectáreas para reforestación; las alambró y sembró encinas. Los labradores mataron las plantas, las aplastaron, e hicieron fracasar el ensayo. Porque, esa extensión de tierras fue separada de las que sirven para la distribución de las vecindades, es decir, de la Hoja. Sin embargo, el año de nuestra permanencia en Bermillo, se iba repetir el ensayo. En el cuaderno del Patrón de las Vecindades se leía lo siguiente: «*Ayuntamiento de Bermillo de Sayago.*—Relación de Entrega que se forma por este Ayuntamiento, nuevamente reformado, en virtud de cesión para plantación forestal de una zona de cincuenta Has. aproximadamente...».

La contribución de los bosques a la economía comunal aparece como casi completamente nula; hecho contradictorio, pues la calefacción, indispensable en el invierno, se hace con carbón en ciertas habitaciones que se utilizan poco, sala y comedor, mientras

que en la cocina la familia se calienta al calor del fogón, que se alimenta con leña. En los dormitorios no se usa ninguna especie de calefacción, a pesar de los inviernos tan extremados.

Si es verdad la afirmación de que, cuando los bosques estaban administrados por la comunidad producían leña suficiente y al mismo tiempo estaban mejor conservados, la medida de haberlos entregado a la lejana y morosa administración oficial aparece como un error por entero absurdo; aunque dudamos que los bosques de roble que vimos en Bermillo hubieran alguna vez sido suficientes para suministrar leña a toda la comunidad.

Propiedad legal de las tierras comunales

En el Libro del Ayuntamiento figuran los bosques y pastos y tierras de roturación como propiedad del común. Pero la administración de todos estos bienes depende del Estado. El Ayuntamiento está obligado a pedir del Ilmo. Sr. Ing. Jefe del Distrito Forestal, la autorización respectiva para utilizarlos. En la sesión ordinaria del 12 de abril de 1958, con el n.º3, figura el acuerdo de solicitar el aprovechamiento de 200 Ha. para roturación; 50 m³ de piedra; y pastos para 129 cabezas de ganado vacuno, 650 lanar y 59 de mular; cifras, éstas del ganado, muy inferiores a las reales.

En La Muga de Sayago, pueblo vecino de Bermillo, figuran, sin embargo, algunas tierras como de propiedad total del Ayuntamiento, es decir del común. Y no hacía sino cinco años que se había vendido uno de los últimos lotes comunales libres para financiar en parte la construcción de los nuevos locales del Ayuntamiento y de la Escuela.

LA COMUNIDAD Y LA AGRICULTURA

El cultivo de los huertos

Hay dos cultivos diferentes en ciclo y en especies; el del pan (trigo, centeno, cebada) que es el más vasto, y el de los huertos que está dedicado a las hortalizas y papas. Este último es complementario y de menor cuantía; sirve para mantener la despensa.

Las papas y los frutos de huertos: garbanzos, guisantes, verduras se siembran en cortinas. Es trabajo de mujeres, excepto el arar que lo hacen los hombres. Aparentemente, no se da importancia a este trabajo. Está dedicado a obtener los alimentos complementarios del ser humano y, en Bermillo como en La Muga y San Vitero, no es al hombre al que se cuida sino ganado. No se observa tanto el estado de salud de los hijos como el del ganado. Toda la actitud del labrador está dirigida a mantener las vacas y de ser posible en aumentar su número. «Hombre sin vacas peor que sin manos», se suele decir siempre. La vaca es al mismo tiempo que el instrumento principal de todos los trabajos del labrador, el único recurso para conseguir dinero. Por eso la gran siembra es la del centeno, de la cebada y del trigo, que es para el pienso y el pan. Pienso y pan son el sustento de la vida, pero como sin el pienso no hay pan, ambas cosas se nombran con la misma palabra.

Las tierras de las cortinas y huertos que se dedican a la siembra de papas y hortalizas se preparan en marzo. Se aran y se les pasa la «rastra»; se vuelven a hacer los surcos, y se siembra en marzo. Se eligen las tierras más próximas al pueblo. Luego de haberlas sembrado se dejan las tierras al cuidado de las mujeres. Ellas deshierban los surcos y mullen las plantas; lo que en la zona quechua del Perú se denomina el goray y hallmay.

La «rastra» es un instrumento que no se usa en el Perú; se trata de una armazón triangular de madera que se unce al yugo, de la misma manera que el arado. El labrador se para sobre el madero que forma la base del triángulo y que está apoyado en el suelo. Con el peso del hombre la tierra se iguala y los terrones de desmenuzan. La «rastra» tiene todos los elementos del arado: la reja es sustituida por la «rastra».

La papa se siembra «a las patadas». Se abre un hueco con el pie en el surco, se echa la semilla y luego con el otro pie se arroja tierra sobre la semilla. El trabajo lo hacen principalmente las mujeres.

Cada familia debe tener un «huertico», por pequeño que sea. Todo huerto tiene un pozo para sacar agua y regar. Generalmente el agua se extrae con una cuerda y un balde. Muy pocos huertos —sólo conocí personalmente dos— tienen rudimentarias «cigüeñas». Las verduras son consideradas como alimentos complementarios en el verano. Se cultiva principalmente lechuga y tomate. Los labradores muy pobres destinan un trozo de una cortina para huerto; en la otra parte siembran cebada, trigo o legumbres.

Otro tipo de cultivo de huertos es el de errén. Se llama errén al centeno que se siembra en octubre o noviembre. Sirve de pienso verde para el gando en los meses de marzo y abril, al finalizar el invierno, cuando aún rigen los cotos.

Muy de madrugada las mujeres cortan el errén y lo dan a las vacas en las tenadas o en la misma cortina si ésta colinda con la casa del labrador. Cuando se ha sembrado cebada y no centeno, a este pienso verde se le llama forraje.

El pan

«Las tierras del común no valen casi nada», pues los no labradores a quienes también les corresponde su parte casi la regalan, como ya lo hemos explicado en el capítulo anterior. Este hecho demuestra que lo que vale en realidad es el trabajo necesario para hacerlas producir. El labrador debe trabajar rudamente para cultivar una tierra pobre y por entero sometida a los rigores del clima y de las irregularidades atmosféricas; además, el trabajo es árduo porque los métodos y los instrumentos son sumamente antiguos y no han sido renovados en el transcurso de los diez o quince últimos siglos.

«De arar no se termina nunca», afirman los campesinos de Bermillo y La Muga. Se rotura la tierra tres, cuatro o más veces; porque cuantas más veces se voltea la tierra estará en mejores condiciones de producir; «se va curtiendo mejor».

En abril comienza la roturación y continúa hasta mayo. *Relva* se llama a la primera vuelta; *Bima,* a la segunda, y puede haber *Tercia* y *Cuarta,* según el tiempo y las parejas de vacas de que disponga el labrador. La siembra del grano, que es la siembra grande, se hace en septiembre.

El arar es trabajo que cada quien hace, dentro de estos dos meses, «a como pueda». Aran los hombres, rara vez las mujeres; en algunos otros pueblos del partido aran las mujeres tanto como los hombres; en San Vitero de Aliste las mujeres hacen este trabajo tan diestramente como los hombres.

En Bermillo sólo había dos labradores que tenían a su servicio un criado cada uno. Cada labrador ara por sí mismo sus tierras. De los dos que tenían criados, uno era viejo y no estaba ya en condiciones de arar. Los que tienen muchas tierras las da «a medianía» a otros labradores. Pero como disponen de dos meses para esta labor, todos los hombres se pasan el día entero arando. Los matrimonios jóvenes, sin excepción, viven en casa de sus padres durante un mínimo de tres años; hay quienes lo hacen por seis y siete años. Estos hombres recién casados aran las tierras de los padres. No son la roturación y la siembra tan apremiantes como la siega y la trilla, y los mismos labradores alcanzan a realizarlas sin necesidad de contratar peones fuera de la villa.

Se aran y se cultivan los huertos y la tierra del pan, pacientemente. La cosecha en cambio se hace en todos los campos al mismo tiempo y de manera febril. La concurrencia comunal y el ambiente de fiesta surgen porque son necesarios para sostener el ritmo del trabajo y el extraordinario número de horas contínuas que el hombre debe trabajar.

La siembra se realiza en septiembre y sólo en febrero se cumple la otra fase importante del cultivo: el desyerbe, que en Sayago se llama aricar. No se hace con las manos como en el Perú sino con la yunta de vacas y con un arado especial que tiene un timón más largo y el yugo más ancho. La reja va arrancando las yerbas del surco que se dejan en el sitio. Arican los hombres y a falta de ellos, las mujeres.

Resulta angustioso contemplar las grandes llanuras de Sayago, y aun de Zamora, cruzadas lentamente por las parejas de vacas que aran o arican. El espectáculo es por entero semejante al de los pueblos aislados y escabrosos de los Andes; porque en los valles importantes del Perú, como el del Mantaro y el del Cuzco se ara ya con tractores. En Sayago permanecen los labradores desde la primera luz del día hasta el anochecer arando lentamente estos campos que podrían constituir un paraíso para las máquinas. «De arar no se termina nunca», exclaman. Y en pleno silencio repiten el trabajo en el mismo lugar, todas las veces que sea posible

El arado es idéntico al que manejan los indios en el Perú; el antiquísimo arado al que nosotros llamamos «romano». La única diferencia que observamos consiste en que el gañán no maneja ningún instrumento punzante para excitar a las vacas, sino el ramalillo que es una cuerda amarrada a una oreja de la vaca. Tiran de la cuerda para mancar (herir) al animal o para dirigirlo. Tampoco usan guía, que en las comunidades indígenas de Ayacucho es un niño que va delante de la pareja para guiarla (pusaq).

Hay en España un concurso nacional de aradores. Vimos en Bermillo la competencia de selección del Partido. Un labrador se presentó con un arado de vertedera tirado por mulas. Este arado produjo revuelto en el campo; todos los participantes y espectadores contemplaron asombrados el arado que veían por primera vez. El dueño era un rico labrador que había emigrado a la Argentina e hizo allí su fortuna; de vuelta compró muchas tierras y las araba él mismo.

La competencia se ralizó en una gran llanura muy próxima al pueblo. Consistía en

competir no en rapidez únicamente, sino en la destreza con que se podrían trazar dos surcos rectos y paralelos. Fue ganador un joven de Bermillo que aró con vacas. Los surcos, de unos trescientos metros de largo, eran tan rectos que parecían haber sido trazados con teodolito. Los hizo al paso lento de las vacas y dijo haber tomado un punto de referencia en los dos sitios de llegada. Los propios labradores quedaron encantados de la proeza del joven de Bermillo a quien llamaron «hijo legítimo de Viriato».

Nadie, entre los labradores, piensa que se puedan trabajar los campos de otro modo que con las yuntas de vacas. En La Muga vi enmoheciéndose a la intemperie una trilladora que trajo un labrador que es al mismo tiempo comerciante. No pudieron hacerla funcionar bien en la primera prueba y la tiraron a la calle. Sólo otro comerciante de la misma aldea usa una aventadora a motor, para trillar. Me dijeron que la ven funcionar con curiosidad pero no se han dejado impresionar por la rapidez con que el comerciante recoge el grano y guarda la paja. «No es de Dios eso de meter las máquinas en el trabajo de los hombres», nos dijo en La Muga una labradora rica. «Hay que venir cantando con la paja sobre el carro desde las eras; así lo ha convenido Dios», y se persignó contritamente.

Se ara con vacas, nunca con bueyes. Esa es otra diferencia notable con respecto al Perú. Se consideraría absurdo en el Perú la idea de uncir vacas al yugo. La vaca es un animal casi venerado que sirve para dar leche y para parir. El toro, el macho, es el que debe trabajar. En Sayago y Aliste el toro es criado para la venta y casi nunca llega al desarrollo completo. Lo venden cuando apenas es temero. Porque la vaca ara, tira del carro, pare y aun da leche; el labrador sayagués la cuida y estima. El prestigio de cada vecino está en relación directa con la estampa de sus vacas. El campesino a quien fotografié con la rastra no permitió que lo hiciera por el lado en que tenía a una vaca que no lucía el pelo brillante aunque no tenía mal aspecto. Ningún vecino —excepto el considerado como el más rico y que tenía dos hijas maestras— me pidió que fotografiara a su familia, en cambio retraté a casi todas las vacas de Bermillo. Gustaban los labradores posar junto a las vacas más gordas y hermosas. Los vecinos muy pobres que no podían alimentar bien a sus vacas en el invierno no me pidieron que fotografiara a sus vacas y supe que estaban sumamente abatidos por esta desventura.

Las vacas tiran el caro que sirve para casi todas las faenas del campo: cargan en ellos la yerba cortada, la mies y la paja; traen la leña del bosque; llevan el estiércol; cargan de todo; además, como ya hemos dicho, aran durante todo el tiempo que dura la luz en los meses de la siembra. Trabajan casi tanto como las mujeres. Los labradores dicen siempre: «la pareja de vacas son tres». Porque una hace de repuesto; de otro modo el labrador se quedaría peor que sin manos.

Los vecinos muy pobres, algunos recién casados, aran con burros. Los arados para burros son más pequeños. El yugo, también más corto, se amarra a los burros sobre las «colleras» que se meten al pescuezo. Constituye así una vergüenza arar con burros. El burro sirve naturalmente para montarlo y llevar a los amos al campo; sirven también para tirar carros pequeños y para transportar carga. En cada familia medianamente acomodada cada hombre adulto tiene un burro. Entre los vecinos pobres montan dos y aun tres personas en cada burro. En ningún sitio vi que estos animales fueran más útiles ni peor tratados.

El abono

En el vecino pueblo de Torrefrades el estiércol, único abono que se utiliza en Sayago, está depositado en corrales que ocupan un espacio a la entrada de las casas. Están defendidos por muros bajos que dan a la calle. Toda la aldea huele a estiércol y estos corrales amurallan a las casas, atraen bichos y moscas. El aspecto del pueblo es raro; no aparecen las fachadas de las casas frente al visitante; a lo largo de todas las calles se exhiben estas filas humeantes de depósitos de estiércol. Así era Bermillo hasta hace sólo dos años, según nos informaron. El Ayuntamiento prohibió la acumulación de estiércol en las casas y exigió que fuera llevado al campo. Desde entonces el labrador palea el estiércol a los carros y los lleva cerca de sus cortinas. El abono dejado a la intemperie durante muchos meses pierde buena parte de su calidad.

«Vale más orín de oveja rabona que bendición de cura con corona», es un refrán muy popular en Sayago. El abono del estiércol de oveja está considerado como el más poderoso y más que éste, los orines. Por eso al ganado lanar se le hace dormir en el campo. Durante la primavera y el verano, las encierran en cercos portátiles de madera (cañizas) que llevan en los carros y las ovejas duermen en las cortinas; cada noche en lugar diferente. Durante el invierno las reúnen junto a los muros de las mismas cortinas.

El «descanso» de un año y el abono con estiércol son las únicas formas conocidas de proteger la tierra. Como ya dijimos, la Hoja no se abona nunca ni merece cuidado ninguno contra otros riesgos, como el exceso de aguas. El tratamiento de las tierras propias es cuidadoso. El labrador dedica a las cortinas que arrienda o posée una atención especialísima, tanto como a las vacas. Pero también las tierras propias siguen el mismo régimen de rotación que las tierras del común. Es decir que descansan un año. La Hoja comprende también en sus límites, para la rotación del cultivo, a las cortinas.

La cosecha

El trabajo más temido y festejado, es la cosecha de los granos: el trigo y el centeno; es decir: el *pan*. Y cuando se habla de este trabajo no se entiende otra cosa que la cosecha de esos frutos y no de ningún otro. Debemos recordar que el labrador entiende por alimento mucho más el que se dedica al ganado que aquél que sustenta al hombre. Porque, sin la vaca, que es el instrumento fundamental del trabajo y la fuente de ingresos económicos más importante, la vida humana perdería su base.

Es necesario hacer constar que existe una diferencia muy significativa entre la cosecha en las tierras propias y en el *común*. En las propias el labrador siega, trilla y acarrea con peones, indistintamente, en lo que se refiere a la fecha. Lo hace cuando puede o en el término por él calculadamente elegido. La cosecha en las tierras del común está regido en todo su desarrollo por el Ayuntamiento y la tradición. Cuando un labrador de Bermillo habla de la siega y trilla no piensa en la que realiza cada uno en su tierra propia sino al trabajo ordenado y jubiloso de la faena en el *pan* o La Hoja comunal.

Como la cosecha del *pan* se cumple en un plazo fijo, por causa del tiempo y de la costumbre, los labradores con muchas tierras —es decir quienes han arrendado o tomado

a su cargo muchas «vecindades»— y quienes, además, poseen tierras propias extensas, contratan trabajadores el día de San Juan, el 24 de junio, en la feria anual de Almeida o el 29, fiesta y feria de Luelmo. De ahí viene el dicho: «Entre San Juan y San Pedro echan a gente de casa».

La cosecha se inicia, por tradición, el 1.º de julio. Los peones contratados llegan a la casa del amo el 30 de junio en la noche. Suelen llegar también algunos segadores libres a ofrecerse para el trabajo. Los toman en seguida.

La siega. El trabajo de segar es considerado el más arduo de todos, no sólo porque el labrador y los peones dedican entre doce y catorce horas del día de verano a esta labor sino porque se realiza bajo un sol implacable que quema, y mantiene durante la mayor parte de las horas una temperatura que oscila entre 36 y 40 grados de calor. «¡Es de miedo!», exclaman todos los informantes refiriéndose a esta labor. Además, porque la siega se realiza en competencia. La competencia, de carácter deportivo, compromete no sólo a los miembros de una cuadrilla sino a todas las cuadrillas, entre sí, es decir, a todas las familias de labradores.

El mejor segador adquiere un prestigio que le permite ciertas libertades o licencias en la vida social. El labrador J. A. estaba considerado como un holgazán en todo Bermillo. Su mujer era una señora de un ánimo y de una fortaleza física excepcionales y sobre ella recaía el mantenimiento del hogar, el trabajo múltiple de limpiar la casa, de cuidar el huerto, de atender al ganado, de criar a los hijos. J. A. permanecía casi constantemente en la taberna. Sin embargo, como estaba calificado como el mejor segador de la comunidad, se consideraba su vida cotidiana de holganza y despreocupación, más como un derecho adquirido que como un vicio. Porque J. A. era imbatible en los interminables días de la siega. «Avanza como un águila», solían decir de él, refiriéndose a la velocidad y la perfección con que segaba y amarraba las gavillas.

La *cuadrilla* propiamente dicha está formada por los peones contratados, pero también cada grupo de familias constituye una cuadrilla y el jefe es el mayoral.

«Todo Cristo siega; de segar no se escapa nadie». Las mujeres trabajan desde los once años y los hombres desde los doce.

A medida que siega, el trabajador va haciendo gavillas. Unos atan «a cruz» con la misma paja y otros a «bencejo», haciendo un nudo. Luego las gavillas se juntan en «cueras», a las que también se llaman «morenas». A la siega se le llama también «senara» o labranza.

Detrás de cada cuadrilla van uno o dos «atinos» o «atiñas» que atan los haces y forman las «morenas». Tiene, además, la cuadrilla un «revecero» que es un mozo de servicio: atiende los mandados del mayoral, va a traer el agua y la comida. En las cuadrillas formadas por un grupo familiar es la persona menos apta para la siega quien se ocupa de hacer la comida y de llevarla al campo.

Como dijimos, la siega es una faena de competencia. El mayoral toma el comando de la cuadrilla e inicia la labor con la mayor velocidad posible, sin contemplaciones para nadie. Los otros deben seguirlo, incluso los niños. No es posible tomar descanso. La faena comienza a las cinco de la mañana y hay grupos de familias que empiezan antes a las cuatro; dura hasta las ocho de la noche, y no faltan quienes se quedan hasta que la luz del

sol se extingue por completo. La trilla se inicia, por orden comunal, en fecha fija y las familias con pocos miembros deber haber concluido para entonces con la siega.

—«¡Mira qué perrazo!», «¡Mira qué holgazán!» son las frases despectivas más frecuentes que se lanzan contra los que quedaron retrasados. Una especie de refrán interpreta muy elocuentemente el tipo de competencia y el ánimo con que se interviene en ella: «Si quieres saber lo que tu compañero aguanta a segar, párate a mear».

«Se contienen aun las necesidades del cuerpo con tal que a una no la dejan atrás», afirmaba una señorita y, aseguraba muy orgullosamente que era frecuente que las mujeres dejaran atrás, en la faena, a muchos hombres: «Ahí los viejos se vuelven mozos, los chicos se hacen grandes. Es cosa de Dios», exclamó la misma informante. Yo le pregunté, si durante la jornada o al final de ella se solía cantar, jugar o bailar como ocurría en algunas comunidades del Perú. «¡Menudo juego para la cintura jodida que se tiene a esa hora!», me contestó sin reírse.

Pero J. A. me dijo que sí se canta. Que el mayoral entona una canción típica de la siega y la cuadrilla contesta. Y que, en lo más fuerte del calor «eso da ánimo», aunque no se puede ni se debe cantar seguido. «En todas las vecindades, el mayoral da la voz, le contestan, y la tierra se mueve de lo que está parada con la fuerza del sol». También hay un canto para el «acarreo». J. A. entona con hermosa voz la canción de la siega:

¡Olé!, que me corté un dedo
¡olé! que me sale sangre,
que viene una niña
con un pañuelo a limpiarme.

Ya viene la galbana (el calor)
por encima de los robles.
Galbana toma dos cuartos
y déjame a los segadores.

Como es el trabajo más arduo se pagan los mejores jornales y se atiende a los trabajadores con «lo mejor» de la comida. El año anterior se había pagado hasta 60 pesetas diarias a cada peón, cuando lo usual era de 30 ó 40 y unos diez años antes no se pagaba más que un duro, cinco pesetas.

Régimen alimenticio durante la siega. Dios y el trabajo

Al levantarse, hay quienes beben aguardiente con pan. Y se van al campo entre las 4.30 a 5. a.m. No todos pueden ofrecer este «lujo» a los peones ni tomarlo los mismos miembros de la familia

Almuerzo.—A las 6.30 ó 7 a.m. El ama o el «revecero» lo lleva en burro. Se sirve sopa de patatas (el plato cotidiano de los labradores de Bermillo) o *patatas apotajadas* y «un cacho» de tocino frito y pan.

Las diez.—A esa hora se sirven tortillas, queso y chorizo o jamón. Debe tenerse en cuenta que el jamón y el chorizo están considerados como especies también de lujo, que se consumen únicamente en los «convites» o en los días solemnes: romerías, bodas. etc.

Comida.—A las 12. Cocido de garbanzos, que es el potaje popular más estimado; sopa y lechuga. La lechuga se sirve en un plato aparte y con largueza.

Siesta.—Es «lo más ansiado» de la siega. Todos se echan bajo la sombra de los pocos robles o en cualquier sitio a dormir una hora. El mayoral da la voz para reiniciar el trabajo. Pero la siesta ha reparado las energías y se empieza con entusiasmo el trabajo, en toda la fuerza del calor.

Las cinco.—Se sirve la merienda; dos cosas: chorizo y jamón, es decir lo más exquisito y preciado de toda la comida sayaguesa.

La cena en casa.—Fríjoles o alubias y, nuevamente, jamón y chorizo. Un plato de lechuga. A veces «una migada» de leche.

La siega se realiza con una hoz común. No se tiene idea de que existan máquinas que puedan hacer esta parte que es la más dura de la cosecha. Cada labrador lleva su piedra de afilar. Considera como una «tarea que Dios ha impuesto al humano» ésta de segar en tanto que el sol que ha hecho madurar la mies hornea el aire y cae como verdadero plomo sobre las cuadrillas y exige de la energía humana el esfuerzo máximo. Existe un sentimiento complejo de orgullo, temor y dicha ante la aproximación de la cosecha. «Hay que ganar el fruto con la sangre; nada de máquinas», me decía con inquebrantable convencimiento C. A., el labrador más lúcido, fuerte y representativo de Bermillo. «La máquina humilla al humano. Está contra Dios. ¿Quién me dice que el hombre ha perdido su fuerza, que ya no vale para trabajar con su mano la tierra?» Me permití observarle que la máquina era también producto del trabajo y que el hombre la había fabricado para hacer rendir a la tierra más de lo que antes podía producir y dejar a centenares de miles de hombres dedicarse a otras labores que hacían posible la creación de implementos para el mayor bienestar del hombre. «El mucho bienestar, pudre, amigo. El labrador a labrar. ¿Me entiende? El labrador que no ara y siega, se pudre, mil veces. El orden de Dios es el orden. Cuando alguien quiere revolverlo, jode al hombre y jode a la tierra. Por la buena de Dios, quien no ara y siega en Sayago se larga o se mete a señorito, que es peor».

La trilla

El Concejo tiene tradicionalmente señaladas las eras. Ocupan las orillas de los regatos; son espacios muy llanos en donde crece un tipo de pasto corto y fino. Hay un número fijo de eras.

A las cinco de la mañana tocan la campana del pueblo. En ese instante los carros, ya llenos de bálago, son descargados a las eras. Cada familia ha elegido ya la suya.

No se trilla como en la sierra del Perú con los cascos de caballos, asnos o mulas ni se tiene idea de que pueda hacerse con los pies humanos y ceremonialmente, como en ciertas comunidades de nuestro país —Ayacucho, valle del Mantaro—. Se separa el grano

de la paja con el trillo. El madero dentado es arrastrado a tracción animal sobre la paja. Con las bieldas; «bieldas» les llaman los bermillanos, aprietan la paja. El «piorno» sirve para barrer el suelo donde ha estado extendida la paja. Nos informaron que en ciertas comunidades de Extremadura se trillaba con animales. Quizá de esta región se haya difundido en el Perú la forma de la trilla que sigue un procedimiento distinto que en Sayago.

Concluida la trilla, de pie sobre la parva, lanzan al viento la paja para separar el grano, cinco o seis hombres. Se espera el viento De Arriba o el De Abajo que son los más fuertes, si tarda, se inicia el trabajo aún con viento leve. «Gransa» se llama la paja gruesa. Dos mujeres «baleadoras» la van retirando del «Pejo» que es el grano que va saliendo limpio, la «gransa» es azarandada para que no quede grano ninguno.

«Nuelo» llaman al montículo de grano que se forma sobre la era. Los labradores ponen un pico o una pala sobre ella. En el valle del Vilcanota, Cuzco, se coloca ceremonialmente una cruz de paja en la cima y los indios adoran el grano y la cruz.

El venteo se hace en la mañana, de 4 a 8 a.m., después la trilla. En la tarde, todos los días, se va llevando el grano a la «panera» o el «sobrao» que está en el «doble» de la casa, en un altillo; «troje» se llama en el Departamento de Ayacucho.

Luego se acarrea la paja, preciadísima para alimentar el ganado en el invierno. «Medero» se llama a la última que se trae a la casa.

Durante la trilla, el régimen de las comidas es el mismo que en la siega, pero «se da menos que en la siega», porque el trabajo ya no es tan duro. La competencia continúa.

No se canta durante el trabajo, pero el viaje de los labradores, de las eras a la aldea es considerado por todos como el momento más feliz del año y de la vida. Montadas sobre los carros llenos de trigo o centeno o algarrobo, al anochecer, bajo el cielo leve y profundamente iluminado por el inmenso sol que ha caído creciendo en dimensión y belleza y decreciendo en luz y rigor, el labrador se siente regocijado por el esplendor realmente incomparable de la naturaleza y la dicha de haber asegurado el sustento para el tiempo feroz e inclemente del invierno. Van en caravanas de carros y entonces cantan; el mayoral da la voz y hombres y mujeres entonan en coro:

Me gustan los labradores
sobre todo en el verano
con los cornales al hombro
para recoger el grano.

Y a la riberana
ramo de flores,
a la riberana
y a mí me gusta ¡olé!
por la mañana.

por la mañana
ramo de flores
a mí me gustan ¡olé!
los labradores.

Los labradores por la mañana
el primer surco que aran y olé
es por su amada.

A la riberita
que a mí me gusta ¡olé!
por la mañana.

Los labradores en el verano
trillan la paja ¡olé!
y cogen el grano.

A la riberita
ramo de flores
a mí me gusta ¡olé!
por la mañana.

De noche, mientras los labradores cenan o descansan, oirán, a lo lejos, el canto del ruiseñor que se alterna con las muchas variedades de pájaros que cantan en el día. En el interior de las casas, tan pobres y tan limpias, se escucha esta melodía que entona con amor indefinible, el ruiseñor, al que oí por primera vez en estos campos pobres, tan empeñosa y devotamente labrados por el antiguo hombre de España. La competencia ha terminado, empieza la rutina y el trabajo menos pesado y más tedioso.

Las patatas

Como ya dijimos, la patata es un cultivo de huertos y lo hacen las mujeres. Por eso es que se considera que no es posible que un labrador pueda mantenerse sin arrendar o tomar a «mediana» por lo menos una cortina. La sopa de patatas es el alimento cotidiano de los labradores. Es, sin duda, la base de las comidas. «Las patatas llenan el estómago», afirmaba la señora Sabina, dueña de la posada, mujer de quien se decía que había sido y aun seguía siendo una de las más pobres del pueblo. Con las patatas se come el tocino y el pan. Y eso puede bastar. Las menestras son menos frecuentes en la mesa del pobre.

En Bermillo se conocen siete clases de patatas:
Blancas lisas.
Blancas con hoyos.
De siete semanas (para brotar).
Moradas.
Encarnadas.
Bizcochadas.
Galbana.

No alcanza, en Bermillo, el cultivo de la papa sino la categoría de producto calculado para cubrir las necesidades del consumo del hogar. Algunos labradores ricos, muy pocos, pueden lograr cosechas algo mayores y cambian los excedentes por tocino, jamón y otros productos.

Antecedentes de la posesión del común y el caso de los labradores ricos

En todo el proceso de la cosecha y de los otros períodos del cultivo hay competencia, no cooperación; no hay ayuda mútua, salvo casos excepcionales. La competencia se realiza en ambiente deportivo durante la fase más ruda que es la de la cosecha. El ambiente feliz surge naturalmente del hecho mismo de haberse culminado toda la labor del cultivo; pero no podemos dejar de considerar que se trata de una supervivencia. La cosecha en las cortinas se hace en privado; no tiene repercusión popular. Existe un contrastre, que todos exaltan, entre la cosecha del común y la silenciosa de las cortinas.

De común sólo existe ahora en Bermillo la posesión indirecta, aunque de hecho indiscutible, de una mitad del término del pueblo, la cosecha, que ofrece toda la apariencia de una faena comunal y el usufructo del rastrojo.

El sayagués es avaro, el bermillano lo es quizá en mayor grado, pero, precisamente en Bermillo, ningún labrador concibe todavía que el común deje de ser alguna vez el común, a pesar de que esas tierras se empobrecen progresivamente por el sistema tan inconveniente de reparto a que aludimos. Aparentemente, la posesión de un lote por más de un año, hace surgir la perturbadora idea de que la tierra empieza a convertirse en propiedad individual, en tanto que disfrutándola sólo un año e ignorando por entero qué parte del común ha de tocarle a cada vecino, la propiedad comunal aparece como mucho más sólidamente comunal, libre del ejercicio, inclusive de la iniciativa individual para enriquecer cualquier parcela, para diferenciarla artificialmente de las demás.

El hecho es verdaderamente notable, porque en Bermillo existe un contraste tan agudo entre labradores ricos y pobres como el que desencadenó en La Muga la lucha de pobres y ricos, lucha que concluyó con la liquidación del común. En San Vitero de Aliste, la pugna había surgido ya cuando estuvimos en el pueblo. El disfrute desigual, diríamos que irritantemente desigual de los pastos comunales, por quienes tienen mucho ganado y por los que apenas poseen una pareja de vacas, o simplemente una pareja de burros, había empezado a inquietar a los labradores pobres de San Vitero y la quiñonización de las tierras comunales parecía inminente.

El aprovechamiento desigual de los pastos es tanto más notorio si se tiene en cuenta que el rastrojo que queda en los campos ya cosechados se convierte automáticamente en bien de disfrute común. Debemos hacer constar cómo en el Perú, en ciertas comunidades, como en las de San Juan de Lucanas, Lucanas, Puquio y algunas más del Departamento de Ayacucho, en las tierras de propiedad individual con títulos registrados, el rastrojo, de maíz o de trigo, se convierte en bien comunal, apenas concluido la cosecha.

¿Por qué en Bermillo no sólo no produjo inquietud alguna el reparto de todas las tierras entre los labradores pobres de la tan vecina Muga luego de una lucha tenaz por parte de los pobres, que describiremos en capítulo especial? No sólo no hay inquietud

sino un aferramiento inquebrantable a la costumbre, como ya lo expusimos en su oportunidad.

Creemos que la explicación no es muy difícil; consideramos haberla encontrado en el mismo pueblo:

En Bermillo, por ser capital del partido, existe una burocracia ofical relativamente numerosa; por el mismo hecho y, a pesar de no tener más habitantes que otros pueblos del partido, como Almeida y La Muga, el comercio es importante; existe una verdadera clase de comerciantes. Debajo de estas dos clases, los artesanos (sastres, carpinteros, herreros, albañiles, panaderos) forman otro grupo que es considerado superior al vecino o labrador. De este modo, el labrador de Bermillo se ve enfrentado a una numerosa y despectiva clase de señoritos de varias categorías. El labrador rico aparece o está verdaderamente protegido por el rencor de los labradores a los señoritos. El labrador por muy rico que sea, ara, arica, siega, trilla, acarrea, es un «igual» al labrador pobre, aunque en ciertas oportunidades se colude con las autoridades oficiales o se ve precisado a obedecerles y a cooperar con ellas para el cumplimiento de órdenes que hacen aparecer públicamente y en forma algo afrentosa la inferioridad del labrador frente al señorito. Tal el caso, por ejemplo, del acarreo de leña para las escuelas públicas. Los señoritos, cuyos hijos se educan en la misma escuela, no tiene obligación alguna de cooperar en esta tarea. «Ustedes son los que tienen vacas y carros; ustedes tienen que llevar leña a la escuela para el invierno», es la orden del Ayuntamiento. Y el labrador cumple con cierta amargura esa orden; el labrador rico da el ejemplo.

Por otra parte, como ya lo hicimos constar en un acápite más pertinente, los labradores pobres se benefician con las vecindades que reciben los comerciantes y demás señoritos del pueblo, que desprecian la tierra. Este hecho hace posible que el campesino pobre tenga verdadera facilidad para obtener, a muy poco costo y a veces regalada, una o varias vecindades. Y se consideran diez vecindades como la extensión mínima para el mantenimiento de una familia. Los labradores ricos no gestionan el arrendamiento de tales vecindades. Existe una especie de convenio o de aquiescencia tradicional a esta «preferencia» de los pobres. Es una manera de paliar, de casi «solucionar» la situación de los vecinos miserables, y de consolidar la resignación aparentemente muy profunda de éstos a la pobreza y a sus rigores, resignación que aparece como fundada en las creencias religiosas. Tanto los señoritos como los labradores ricos tienen así una especie de instrumento de defensa común contra la exacerbación del descontento de los labradores pobres.

El trigo y el cambio social

—«Señor, el trigo hizo desaparecer a los piojos», esclamó con cierto patetismo un lúcido anciano de ochenta años, de La Muga. «Antes de que viniera el trigo los piojos nos comían; dormíamos en el suelo; no conocíamos casi la moneda. Eramos brutos y haraposos».

Le pregunté cuánto tiempo hacía de la introducción del trigo en el cultivo de los campos. «No hará más de cincuenta años —dijo—. Hasta entonces no se compraba casi

nada. No había tiendas sino dos tabernas que vendían algo de ultramarinos y abarrotes. La gente se vestía con telas tejidas por ellos mismos. Todos los hombres tejían. No en los «seranos» sino en el campo o en las casas. Se echaban la trama al pescuezo ¡y hala! a tejer. Tejían los hombres las medias, que como eran largas y labradas echaban mucha labor. Las capas de invierno, largas y grandes y el paño pardo eran hechas por maestros que no tenían labranza y se dedicaban a su oficio. Pero ni ellos agarraban dinero. Se cambiaba la tela por productos. Unicamente los que tenían mucha hacienda (ganado) podían comprar telas de paño fino para el traje y ellos se mostraban lujosos en los días de fiesta. Costaba cuatro perras (veinte centavos) la libra de ternera frita o asada. El tabernero cobraba un real (veinticinco centavos) si no lo dejaban participar de la carne».

«Se comía pan de centeno. No sabíamos cómo era el trigo. No se conocía el catre ni el colchón. Se dormía sobre tarimas en un jergón que se llenaba de bálago. No se tenían otros muebles que arcones donde se guardaba de todo. ¡Había más y no había! Porque todo valía poco y no se conseguía dinero. En lo único que no se ha progresado es en los instrumentos de labranza. Están igual que en los tiempos de mi bisabuelo a quien conocí como yo he conocido a mis biznietos».

«Recuérdelo bien, señor. Fue el trigo. El trigo nos igualó a todos. Trajo el dinero, el negocio. La bendición de Dios».

En San Vitero, que está en el vecino Partido de Aliste, pero sin conexión directa con La Muga y Bermillo, pues hay que ir a Zamora y tomar de allí otro camino para dirigirse a los pueblos de Aliste; en San Vitero, uno de los miembros del Ayuntamiento, don P. F., hombre como de sesenta años, de gran humor, mucho juicio y abierto de espíritu, me habló respecto del trigo, en términos casi idénticos que los que usó el venerable anciano L. G. de La Muga. Apunté sus palabras textuales como procuraba hacerlo siempre, no sólo por el interés de la información sino por la riqueza del lenguaje que estos campesinos de Castilla hablan:

«Los piojos desaparecieron de San Vitero —dijo P. F.— cuando se hizo la primera cosecha de trigo. El trigo se comió a los piojos; antes ellos nos comían a nosotros. ¡Si le contara todas las cosas que los pastores hacíamos con los piojos! Nos comían, pero eran nuestro entretenimiento. Jugábamos con ellos. Los hacíamos pelear, subir y bajar tesos, trepar en competencia por un pelo de los cojones. Sin embargo —dijo— hay quienes se oponen a que se siembre más».

Doña Sabina, de setenta años, dueña de la posada de arrieros donde estuve alojado en Bermillo, emigró a la Argentina con su esposo cuando era joven. Ella acaba de morir en 1962. Me dijo que a su vuelta a Bermillo encontró, después de veinte años, muchas cosas muy distintas. «Había cambiado mucho la traza de los labradores. Parecían más alzados. El pueblo también estaba más activo. Era, señor, por el trigo. El trigo había llegado a santificar a la gente».

Los labradores triplicaron sus ingresos con el cultivo del trigo. La diferencia extremada que había entre quien tenía hacienda y el que no la tenía se hizo menos agobiante y abrió la posibilidad de adquirir vacas aun a campesinos pobres que, antes de la introducción del trigo, habrían considerado como una locura pensar en tal posibilidad. Pero, naturalmente, la difusión del trigo se hizo posible merced a un complejo de circunstancias que

trataremos de estudiar más adelante. El campesino, por supuesto, recuerda los efectos revolucionarios y liberadores del cultivo del trigo como la única causa de los cambios. «¡Si no hubiera habido guerra (la guerra civil) estaríamos por los cielos!», exclamó un ilustrado labrador de La Muga. «Dos venas de sangre chorrean desde entonces sobre nuestro campo y nuestras almas. ¡Quizá no han de secarse nunca!» Se refería también a la prosperidad súbita, al cambio en las costumbres, a la «civilización» que el trigo trajo a «estos pueblos miserables, que por miserables quedaron en manos no de holgazanes señoritos sino en la de quienes labran».

Comer pan de centeno es un signo de vergonzante pobreza en los pueblos de Sayago. «Hay todavía quienes comen este pan, pero aparte del enterrador no se sabe bien quiénes lo comen», afirmó la señora Sabina, de Bermillo.

«El trigo da para la hacienda y para su dueño». Alimenta al hombre, le ofrece un medio de intercambio de precio alto, y la paja sirve para alimentar el ganado. Toda la planta es útil. Sin embargo, la mayor parte de las tierras del común se han empobrecido tanto que no tienen la suficiente fecundidad para hacer germinar y producir ni medianamente el trigo. No era posible, a pesar de esta evidencia, convencer a un labrador que el sistema de San Vitero, de dar las tierras comunales por seis años, era sin duda más conveniente. «¡Seis años!», es mucho, una parte de la vida. Aquí todo cristo recibe su vecindad por un año y si empobrece la tierra será cosa de Dios.

Los factores reales, racionales, objetivos, que encontramos para explicar este empecinamiento «absurdo» no nos dejaron, sin embargo, enteramente convencidos. Más adelante, cuando hayamos intentado describir la cultura total, volveremos al análisis de este problema, que muestra aparentemente uno de los caracteres «contradictorios por naturaleza» del pueblo español, «contradicciones» que han dado lugar a una caudalosa literatura acerca del tema, más con el objeto de exaltarla que de analizarla.

El labrador de La Muga, que tiene el mismo origen histórico, la misma tradición que Bermillo, la misma «raza», la misma «naturaleza» procedió con una lógica absolutamente distinta. No en forma «contradictoria» sino claramente determinada por causas racionales y objetivas.

LA GANADERIA, SU DISTRIBUCION E INFLUENCIA SOCIAL

Tradicionalmente es la base de la riqueza de Bermillo y aun en toda Sayago y Aliste. Antes del trigo no existía otro medio de conseguir capital que la posesión de ganado. Quien no lo tenía era casi un bárbaro, un «comido por los piojos».

Por supuesto, la posesión del ganado está directamente relacionada con la mayor o menor extensión de las tierras propias. El 50 % de la tierra se cultiva y se dedica al sustento del ganado. El hombre come papas y tocino todo el año, un poco de verduras en el verano, algo de menestras, y pan; el pan todos los días y en todas las comidas. La preocupación de pobres y ricos es la de almacenar pienso y forraje para el ganado.

Es considerado un rico labrador aquél que tiene «mucho» ganado vacuno y lanar. J. P.

pasaba por ser el más acaudalado labrador de Bermillo. En el registro municipal encontramos los siguientes datos acerca de su propiedad pecuaria:

Cerda, 0; *vacuno*, 15; *caballar*, 0; *asnal*, 0; *mular*, 2, y *lanar*, 90.

Se afirma públicamente que el registro no es fiel, que contiene mucho menos de lo que en realidad cada labrador posee; especialmente en lo que se refiere a los «ricos». Las cifras son disminuidas por el propietario, de acuerdo con los funcionarios, y nunca se realiza una investigación. Con todo, estas cifras constituyen una medida del nivel más alto de riqueza que un labrador de Bermillo puede alcanzar y hasta qué punto los «ricos», son verdaderamente tales.

El registro municipal se lleva para cobrar el arbitrio de ganadería. El labrador paga una cifra anual por unidad de los varios tipos de ganado que posea:

Por cada caballo mayor de un año	90 pts.
Por cada caballo menor de 10 meses	50 "
Por res vacuna mayor de seis meses	90 "
Por res vacuna menor de seis meses y may. de 3	60 "
Por cabeza de ganado lanar, hasta 100	10 "
Por cabeza de ganado lanar, hasta 125	15 "
Por cabeza de ganado lanar, hasta 150	20 "
Por cabeza de ganado lanar, hasta 200	30 "
Por cabeza de ganado cabrío	20 "
Por cabeza de ganado cerda	5 "

El censo pecuario de 1958 era el siguiente:

Ganado:	vacuno	503
	caballar	28
	mular	41
	asnal	154
	lanar	4.774
	cabrío	9
	cerda	154

Para obtener un cuadro de la distribución de la riqueza pecuaria entre los vecinos del pueblo hicimos una estadística minuciosa de la proporción de ganado lanar y vacuno que cada uno poseía, y luego de la pequeña cantidad de asnal, mular y caballar. El caso del porcino lo examinaremos también especialmente por tener mucha importancia en la alimentación popular.

En el registro municipal figuran 142 vecinos propietarios de algún tipo de ganado. Hemos confeccionado tres cuadros que nos permitieron distribuir a los vecinos en los cuatro niveles que según ellos mismo existen en la vecindad de Bermillo en lo que se refiere a la economía. Esta clasificación es sólo aproximada, porque no pudimos disponer de tiempo ni de medios suficientes para levantar un censo de la propiedad agrícola, pero comprobamos que existe una relación directa entre la cantidad de hacienda (ganado) que posee un labrador y la cuantía de sus tierras propias, cortinas. Debemos advertir, también, nuevamente, que nos informaron que las cifras que figuran en el registro no son exactas; que los vecinos logran ocultar siempre algo de la verdadera cantidad de ganado que

poseen para pagar menos por concepto de consumo de pastos de la comunidad. De todos modos esta reducción es, asimismo, más o menos proporcional a la riqueza de cada quien.

Cuadro N.º 1
Distribución de ganado vacuno, lanar y otros tipos de ganado

A. Distribución del ganado vacuno

Propietarios de una cabeza	4	
" " 2 cabezas	4	
" " 3 "	5	
" " 4 "	7	
" " 5 "	19	
" " 6 "	12	
" " 7 "	7	
" " 8 "	7	
" " 9 "	5	
" " 10 "	7	
" " 12 "	2	
" " 13 "	2	
" " 15 "	1	
	81	57 %
Que no poseen vacunos	61	43 %

B. Vecinos que poseían ganado vacuno y lanar:

Vacuno	Lanar	Vacuno	Lanar
1	14	6	34
1	20	6	34
2	15	6	60
2	19	6	74
2	70	6	75
3	12	6	88
3	29	7	19
3	43	7	25
3	53	7	35
4	4	7	62
4	28	7	77
4	65	7	100
4	87	7	123
4	96	8	38
5	4	8	55
5	7	8	60
5	7	8	74
5	10	8	138
5	11	9	35
5	12	9	46
5	19	9	80
5	26	9	96
5	29	9	98
5	32	10	49
5	32	10	83

Vacuno	Lanar	Vacuno	Lanar	
5	34	10	84	
5	47	10	94	
5	90	10	95	
6	16	10	106	
6	22	10	136	
6	23	12	28	
6	26	12	105	
6	28	13	106	
6	32			
		Total:	67	47,1 %

C. **Con una sola vaca y animales de tracción**	3	2,1 %
D. **Con más de una vaca y otros animales no lanares**	10	7,0 %
E. **Con una vaca sin otra clase de ganado**	1	0,7 %
Total:	81	56,9 %

Cuadro N.º 2
Vecinos que poseían ganado lanar sin vacuno

A. Con ganado lanar y de tracción:

Menos de 10 y además ganado de tracción	3	
De 11 a 20 y además ganado de tracción	2	
De 21 a 179 y además ganado de tracción	6	
Total:	11	7,7 %

B. Lanar sin ganado de tracción:

Con menos de 10 cabezas	5	
De 11 a 20 cabezas	7	
De 21 a 40 cabezas	4	
De 41 a 80 cabezas	2	
De 81 a 179 cabezas	4	
Total:	22	15,4 %

Cuadro N.º 3
Vecinos sin ganado vacuno ni lanar

Con animales de tracción	15	11,27 %
Con un solo asno	3	2,1 %
Que sólo tienen cerdos:		
Con un cerdo 3		
Con dos cerdos 6	9	6,3 %

El 56,9 % de los labradores (81 personas) tenía ganado vacuno, que es el más importante, aunque un labrador figure como propietario de una sola cabeza de este tipo de ganado y sin ninguna otra clase de animales. El 15 % (22 personas) aparece como predominantemente pastor y muchos de ellos como probablemente no dedicados a otra actividad, pues no están inscritos sino como poseedores de ovinos. Un 7,7 %, de labradores, poseía además de ganado lanar, animales de tracción no vacuno. Y 16 personas, 11,27 %, no eran propietarios de ganado lanar ni vacuno sino únicamente de caballar, mular o asnal en número suficiente como para poder arar la tierra; eran agricultores. Finalmente tres vecinos figuran sin más ganado que un solo asno y nueve como propietarios únicamente de ganado porcino en cantidad ínfima, no más de dos.

Los cinco niveles

Con el consejo de tres informantes confeccionamos el cuadro de los niveles en que la población está clasificada en relación con su economía:

Muy pobres

Con menos de 10 cabezas de ganado lanar, sin ganado de tracción	14	
Con un solo asno	3	
Con dos asnos	3	
Con un solo asno y un cerdo	2	
Con un solo caballo	2	
Con una sola vaca y sin animales de tracción	1	
Total:	25	17,3 %

Pobres

Propietarios de 10 a 40 cabezas de ganado lanar sin ganado de tracción	11	
Con una sola vaca y animales de tracción	6	
Ganado lanar hasta 23 y ganado de tracción no vacuno	5	
Con sólo animales de tracción no vacuno	16	
Con dos vacas y menos de veinte carneros	2	
Total:	40	28 %

Acomodados

Propietarios de dos a seis vacas y hasta 90 ovinos	35	
Propietarios de 7 vacas y menos de 80 ovinos	5	
Propietarios de 50 a 70 ovinos y ganado de tracción	3	
Propietarios de 41 a 80 ovinos sin ganado de tracción	2	
Total:	45	31,8 %

Ricos

Con 7 y 8 vacas y hasta 150 ovinos	12	
Con 9 y 10 vacas y hasta 100 ovinos	10	
Con 12 vacas y hasta 80 ovinos	1	
De 81 hasta 178 ovinos sin ganado de tracción	3	
	26	18,4 %

Muy ricos

Con 10 vacas y 106 y 136 ovinos, respectivamente	2	
Con 12 y 13 vacas y 28 y 105 lanares, respectivamente	2	
Con 13 vacas y 106 ovinos	1	
Con 179 ovinos y ganado de tracción no vacuno	1	
	6	4,3 %

Esta clasificación no comprende a la casta de los señoritos, porque éstos se diferencian de los labradores precisamente en que no sólo se dedican ni complementariamente a la agricultura ni a la ganadería sino que la consideran como un trabajo característico, típico, diferenciante de la clase baja. El señorito arrienda a vil precio, y no falta quien obsequia, el usufructo de su vecindad a los labradores. No hubo nunca en Sayago, hasta donde estamos informados, una aristocracia terrateniente con residencia en alguna de las aldeas o villas del partido. Las dehesas, algunas bastante extensas, fueron vendidas por sus propietarios a los vecinos entre los años 1920 y 1935. Pero ninguno de sus propietarios vivía ni siquiera en Zamora sino en Madrid. No se había visto jamás en Sayago a ningún miembro de las familias a quienes pertenecían esos latifundios, pequeños, si se comparan con los inmensos que posee la aristocracia actual en la vecina provincia de Salamanca. Casi todas las dehesas estaban arrendadas a los labradores, por lotes. Emisarios de los propios vecinos iban a pagar cada año el alquiler de las tierras. Dijimos que se trataba de tierras de secano muy pobres que únicamente producían centeno y que debían someterse a rotación anual para que conservaran su mísera fecundidad. Este hecho constituyó una circunstancia que favoreció la compra por los vecinos de tales tierras. Luego fueron mejor cuidadas; y cuando se produjo la quiñonización del común en La Muga, y se introdujo el cultivo del trigo, algunas de esas tierras produjeron con relativa abundacia. Refiriéndose a la dehesa de Sobradillo de las Garzas que fue una de las últimas que compraron los labradores de La Muga, el anciano L. G. me dijo: «Ahí está, tal como Dios la hizo, con yerba alta que alegra la vista y el corazón como ninguna otra cosa; y ahí estará hasta que la santa voluntad de Dios la haga desaparecer».

El nivel económico del bermillano depende principalmente de su posibilidad de arar, es decir de la mayor o menor cantidad de animales de tracción y, en especial, de vacas que posea. Unicamente 22 vecinos, el 45,4 % eran pastores; no tenían animales de tracción de ninguna clase. A éstos los encontramos en los niveles más bajos, no figuran entre los «muy ricos». Algunos vecinos consideraban aún un nivel más bajo que el de los muy pobres: el de «*los cristos sin nada*» y comprendían en esta categoría a los que no poseían ningún ganado de tracción, o un solo burro o caballo y menos de diez ovejas. De las 25 personas consideradas en el nivel de los «muy pobres», hasta 20 eran tratados como «cristos sin nada», aunque no despectivamente, sino a secas; no demostraban ni piedad ni menosprecio por ellos. Al fin y al cabo, el nivel que ocupaba un vecino en cuanto a la economía y a todo lo demás no dependía del individuo mismo; «era cosa de Dios, que sabe lo que hace». Por tanto no se concebía el menosprecio hacia los pobres. El único que había, y también por voluntad de Dios, y agriaba la vida, era el mutuo rencor y menosprecio entre señoritos y vecinos.

Vecinos que sólo tienen un burro aran penosamente y nunca suficientemente bien.

Una mula es, naturalmente, mejor que un burro y dos burros pueden ser alternados y empleados al mismo tiempo por dos miembros de la familia. Las mujeres aran en Bermillo muy rara vez, pero en las comunidades vecinas es mucho más frecuente este trabajo femenino. Creímos encontrar muestras de que la presión ejercida por el desprecio del señorito influye en esta inhibición de la mujer para la labor de arar en Bermillo.

La alta proporción de vecinos, acomodados, 31,8 % constituye una fuente de equilibrio que, aparte de otras causas, no ha permitido que surja en Bermillo una pugna aguda entre ricos y pobres y ningún síntoma evidente de que pueda desencadenarse hasta convertirse en una lucha por obtener la parcelación de todas las tierras comunales, como ocurrió en la muy vecina Muga. La igualmente considerable proporción de vecinos pobres, y muy pobres 45,5 % contribuye, aunque parezca contradictorio, a mantener este equilibrio, porque los pobres en Bermillo se benefician con las vecindades que los señoritos menosprecian y ciertos labradores ricos están dispuestos a ofrecerlas a «medianía» a quienes lo soliciten.

Los «cristos sin nada», como todos los labradores de Bermillo, están aparentemente, resignados de manera imperturbable a su suerte. En el capítulo dedicado a la estratificación social tendremos oportunidad de examinar mejor este hecho. «En Bermillo nadie se muere de hambre», repiten con orgullo los labradores, «y es porque el común da de comer a todos, a unos para no morirse a otras para más, y hasta de sobra». Los «cristos sin nada» no muestran un semblante de gran humillación o de tristeza. Los ricos los hacen trabajar a «medianía» y se benefician con parte del rendimiento de los «muy pobres»; pero «todos aquí —dicen, y con razón— trabajamos desde que amanece hasta la noche». Se refieren naturalmente a los períodos en que es necesario labrar los campos.

Resulta sorprendente para el observador extranjero la resignación de los pobres ante el aprovechamiento comunitario irritantemente injusto de los pastos comunales. Ya, como lo anotamos, Costa, en su libro *Colectivismo agrario*, había observado con indignación esta circunstancia. En principio, todo vecino tiene derecho al aprovechamiento de los pastos comunales; pero tal derecho beneficia más a quien más tiene y resulta absolutamente inútil para quien no posee ganado. «Los ricos no podrían ser ricos sin el común», afirman todos. No les sería posible mantener su ganado a costa de sus tierras propias. No existe una proporción directa, estricta, entre la cuantía de las tierras propias y la cuantía de la posesión del ganado de propiedad particular. Desventuradamente no nos fue posible, trabajando solos y en tan poco tiempo, realizar un censo de las tierras propias; pero es una convicción voceada por pobres y ricos que sin los pastos del común, el rico no sería capaz de alimentar su ganado. La propia vecindad de los muy pobres se convierte en rastrojo común apenas recogida la cosecha.

En La Muga, donde todas las tierras comunales fueron quiñonizadas, los ricos me confesaron condolidos que, no solamente durante el invierno sino en los períodos de abundancia, tenían que alimentar el ganado dándoles la comida en la boca, con la mano y midiendo grano por grano, el pienso. Eso «desde cuando los pobres ganaron el pleito de la parcelación del común».

Que no haya surgido una tensión fuerte entre labradores ricos y pobres en Bermillo, ante una tan notable desproporción del disfrute de las tierras comunales, consideramos

que se debe, en parte, como ya nos adelantamos a apuntarlo, a que la pugna, el odio mutuo y profundo entre señoritos y vecinos, domina la atención y la pasión de los vecinos. Pero, al mismo tiempo, como podemos apreciar por los cuadros, que no tienen la exactitud deseable pero que constituyen una descripción sin duda aproximada de la realidad económica de la comunidad, éstos nos muestran que el estrato de los «acomodados», es decir, de quienes cuentan con el mínimo de ganado de tracción más poderoso, que es también fuente de los ingresos económicos más importantes: la vaca, en proporción mayor de dos, hasta siete, y de 41 a 80 ovinos, constituye el más numeroso, 31,8 %, de la población inscrita en el registro municipal como propietarios de ganado. Una proporción tan elevada y que no aparece como muy agudamente inferior a la de por todos considerados como ricos, contribuye a mantener el equilibrio y la filosofía que la sustenta; un tipo singularísimo de concepción religiosa que racionaliza el estado de cosas dominante, sin haber permitido hasta la fecha de nuestra visita al pueblo, la formación de un sentimiento de amargura agresiva o de rebeldía entre los pobres.

Unas notas complementarias sobre el trato que el labrador bermillano da al ganado vacuno y al asno

El burro. «Quién tiene duelo del burro más burro es él».

«El burro es burro y más quien lo compadece».

«Hay que darles leña (palos), pues... porque son burros, y porque su carne no vale nada».

Y, sin embargo, no es posible conseguir en Bermillo un burro alquilado. Cada labrador que posee un asno, y únicamente 23 eran los que no lo tenían, lo necesitan de tal manera que no les es posible prescindir de sus servicios. Es el animal que más trabaja; ara, tira del carro, carga de todo; montan en él los amos, frecuentemente, casi toda una familia sobre un asno, tres personas. Y ningún dueño da de comer a este animal sino lo peor del pienso y del forraje y una cantidad tradicionalmente bien medida para que apenas conserve las fuerzas.

En una de las ferias de Bermillo, un campesino pretendía vender una burra joven. La montaba y corría a gran velocidad en ella, realizaba maniobras difíciles; la lucía con habilidad. «¡Es un águila; es un águila!», exclamaba. Casi todos los labradores se rieron de él. C. A. me dijo: «Este es un bisoño o un coj... Cuanto más haga por mostrar la ligereza del bicho menos se interesarán por él. El burro ha de ser manso, triste, bueno para los palos y la carga. Burro engreído, burro bien comido, burro que no es burro. Nadie lo quiere.

No vi un solo asno que no presentara, efectivamente, las características que C. A. consideraba como las distintivas de un «verdadero» burro. Jamás fui testigo de mayor crueldad de parte de un ser humano contra un animal tan útil. Se le castiga, casi siempre sin motivo, brutalmente, como si no se tratara de un ser vivo. A puntapiés o a palos, niños, adultos y viejos, castigan salvajemente a los asnos que, en Bermillo, tienen una actitud aún más humilde y dolorida que la que siempre se está acostumbrado a suponer en ellos.

Teníamos la impresión de que la agresividad del bermillano se descarga con la

mayor rudeza y sin inhibiciones de ninguna clase sobre el asno, porque entre los hombres mismos casi no se producen riñas. Examinamos los archivos del juzgado y nos sorprendió comprobar que el porcentaje de denuncias o quejas por agresiones es excepcionalmente bajo. Durante los varios meses que permanecimos en la comunidad no se produjo un solo caso de riña. El burro es, aparentemente, el objeto o el ser sobre el que descarga toda su amargura el campesino. «El que tiene duelo del burro más burro es él», me repetían, cuando, conmovido por la flacura, la expresión de absoluto rendimiento físico y la tristeza de estos animales, me acercaba a ellos para acariciarlos. Les parecía una actitud inexplicable y risible.

La vaca. En cambio, a la vaca se la dedican todos los cuidados de que cada comunero es capaz según su fortuna. Se asegura la alimentación de la vaca antes que la de la familia.

Es que, aparte de hacer todo lo que hace el burro, y con más eficacia, la vaca pare, y el ternero o novillo es el mayor capital con que puede contar y soñar un bermillano. Un burro costaba en 1958 de dos a tres mil pesetas, precio que era considerado como absurdo. Los comuneros explicaban esta alza porque según decían se habían informado que «algunos desgraciados» comían carne de burro en no sabían qué pueblo de demonios. «Hasta 1955 un bicharraco de éstos no valía más de 500, y era mucho». En cambio el precio de un novillo no bajaba de 20 mil pesetas y los terneros, muy pequeños, los vendían en diez u ocho mil.

«La vaca es el padre y la madre del labrador», suelen afirmar con entusiasmo los comuneros de Bermillo.

Mi amigo E. F. llevaba en la cartera la ampliación de una fotografía de la primera vaca que tuvo.

El labrador P. H. no quiso acudir al llamado angustioso que le hizo una hija suya que se encontraba grave en un pueblo vecino, porque su vaca también estaba enferma. Murió la hija y salvó la vaca, y él se alegró mucho.

Cuando me vieron con la cámara fotográfica me rogaron casi todos los campesinos que retratara a sus vacas. Se colocaban junto a ellas y, cuando les obsequiaba la fotografía, contemplaban detenidamente la imagen, y nunca observé expresión más feliz entre los labradores. Elegían a las vacas de mejor estampa. Los labradores que sólo tenían vacas flacas no me pidieron que las fotografiara y se lamentaron mucho que sus «tan queridas compañeras de la vida» no estuvieran presentables como para que se «dejara un recuerdo de ellas».

«¡Qué linda está la hembra!», exclamó un labrador cuando le mostré la fotografía de su vaca. Efectivamente, la piel de la vaca brillaba y el labrador aparecía muy bien montado sobre la rastra.

No se ordeña a las vacas de labor. Sólo se toma el calostro de los primeros días de la parición. Toda la leche es para los becerros. Algunos labradores ricos tienen vacas «suizas» que no trabajan y que producen únicamente leche. Hay muy pocas en el pueblo. La leche no forma parte de la dieta del labrador. La toman los señoritos.

El labrador considera a la vaca «como a su padre y a su madre»; la máxima aspiración de quien no posee ganado vacuno es alcanzar a comprar una pareja de vacas. Considera esta posibilidad como una verdadera ilusión, que impulsa su trabajo. Y ocurre que el

labrador que no tiene sino uno o dos burros para arar y para halar los carros es quien peor trata a estos animales. Constituye una vergüenza arar con burros. La vaca da prestigio, el burro, aparentemente, cuando no constituye sólo un auxiliar del labrador sino su único medio de trabajo, causa desprestigio. Y tales hombres son los que más inhumanamente castigan a estas pobres bestias tan útiles y tan dóciles. Y como podrá apreciarse en las fotografías, el burro de Sayago es pequeño y lanudo, más frágil que todos los que vi en el Perú.

Nos hemos decidido a agregar estas notas, aparentemente líricas sobre el burro y la vaca de Bermillo, porque revelan el sentido práctico del labrador y cómo el amor está determinado por ese sentido práctico sin que esté ausente la razón del prestigio. El burro es un animal sumamente útil, pero es, así lo observamos, uno de los pocos cauces de descarga de la agresividad del campesino. Quien sólo tiene burros para el trabajo, en lugar de sentirse aliviado, sufre, por cuanto no tiene como auxiliares sino una bestia a la que tradicionalmente se debe tratar con crueldad. La crueldad para con el burro no sólo es permitida sino considerada como una actitud que da prestigio.

El ganado porcino

El número de ganado porcino inscrito en el registro municipal, 154, aparece como de una insuficiencia inexplicable, si se considera que toda la población de labradores se alimenta fundamentalmente de tocino, papas y pan. Y que el chorizo es el manjar predilecto de todo sayagués. Se sirve como un homenaje a los visitantes forasteros de importancia, en las ceremonias y durante las pocas romerías religiosas que se realizan en el año. Se ofrece también diariamente, como lo anotabamos, durante la fatigosísima labor de la siega y la trilla.

Nos explicaron que los cerdos son adquiridos en las ferias de los pueblos y son engordados en pocas semanas. Bermillo no es un Municipio dedicado a la cría de porcinos. Como en ciertos pueblos de la sierra peruana, la matanza de un cerdo constituye un verdaderro acontecimiento y, la familia que lo hace, envía de obsequio a sus compadres y vecinos íntimos ciertas piezas selectas de la carne, cruda o cocida.

LA ARTESANIA Y LOS ARTESANOS

Los artesanos no tienen derecho al tratamiento de Don, pero representan el estrato más bajo de los señoritos. Existe un consenso general acerca de este hecho. El grupo diverso de amigos informantes a quienes consultamos, convirtiéndolos en jueces, para la clasificación de los estratos sociales, estuvieron todos de acuerdo en que los sastres, albañiles, carpinteros, peluqueros, zapateros, herreros, etc., constituían una clase de gente «superior» a la de los labradores. Sostuvieron que aun los labradores muy ricos, como C. A. que alternaban en el café con algunos «señoritos», de verdad, no gozan del respeto que se tiene por un sastre o un albañil: «porque si bien el señor C. A. ya no labra, porque sus hijos lo hacen por él, ése ha sido su trabajo y no ha tenido otro». Quien labra la tierra ocupa inexorablemente, la clase baja.

En Bermillo existe un mercado relativamente importante para zapateros y sastres, porque hay una burocracia que no se encuentra en los demás Municipios del partido. Por supuesto que la escala de los zapateros es variada; desde el remendón hasta el fabricante de zapatos que tiene un taller con algunos operarios; lo mismo puede afirmarse de los sastres. Además, ciertos labradores ricos y los poquísimos funcionarios de los otros pueblos —secretarios de Municipios, médicos, veterinarios— acuden a los talleres de Bermillo. Pero los zapateros fabrican también para llevar sus productos a las ferias de los pueblos.

Algo sorprendente es que en Bermillo no existía un sólo *albañil* español. Todos, unos tres, eran portugueses que eran considerados «gallegos»; su clientela, abarcaba casi todo el partido, excepto Fermoselle, aunque en algunos pueblos, como Villamor de la Ladre encontramos también albañiles, pero siempre portugueses. «Los de Sayago no saben construir casas», afirmaban rotundamente estos albañiles. Y, como podrá apreciarse por las fotografías, Sayago ofrece un espectáculo originalísimo e impresionante en lo que se refiere a la arquitectura. Junto a residencias típicamente españolas, de una identidad conmovedora con la de los vecinos peruanos de los Andes, aparecen construcciones de piedra negra, algunas de apariencia ciclópea y primitiva. Estas últimas son las de los labradores menos ricos y menos modernizados. Por el estilo, parecen ser originales de Sayago, y son probablemente a los que se refiere Ballesteros.

El herrero es no sólo un artesano, es un personaje de importancia singular en todos los pueblos de Sayago. Cuanto más libre de burócratas y señoritos está el pueblo, más importancia tiene la casa y taller del herrero.

El herrero no solamente fabrica, afila y arregla rejas y clava herrajes al ganado caballar y las vacas; su taller es uno de los centros más animados de tertulia social. Ha decrecido el grado de importancia de estos talleres en ese sentido, si comparamos con las informaciones de Costa, pero sigue siendo un centro de recreación.

El herrero sayagués no tiene ayudante. El ayudante es el mismo labrador. Cuando le toca su turno, el labrador se desnuda el torso y blande con formidable energía el martillo o la pesada comba. El herrero va modelando certeramente bajo los golpes, la pieza que debe componer. Las bromas sobre el labrador que suda caen casi de todos los contertulios. En esas reuniones no escuché a nadie que se expresara con amargura o desesperación. El que posee una reja es, aparentemente, un hombre feliz o se contagia de quienes acuden donde el herrero a charlar alegremente. La política, la religión o la censura a las autoridades no figuró nunca en los casos observados por mí como tema de las charlas. C. A., mi informante más experimentado, agudo y sabio, ya me había advertido en Bermillo: «El sayagués sabe ahora obedecer, con o sin razón. ¡Cómo si no fuera humano, amigo! Y es mudo».

Para herrar a las vacas el Municipio tiene unos aparatos especiales nunca vistos en el Perú.

El esquilador. No hay esquiladores en Bermillo ni en La Muga. El esquilador, como el afilador, son artesanos ambulantes. El que solía venir a Bermillo era de Pinilla de Toro.

La gran faena del esquilador llega cuando hay que cortar la lana a las ovejas. Pero eso

ocurre una sola vez al año. Esquilar burros y mulas es, en cambio, un trabajo que constantemente se realiza en los pueblos durante todo el año.

Según el esquilador de Pinilla, A. J., que se alojaba en la misma posada que yo, se debería trasquilar a las bestias cuatro veces al año; un trapero de Zamora que compartía la mesa con el esquilador y conmigo, aseguraba que en Zamora se trasquila dos veces al año, y que es una limpieza necesaria para las mulas y burros, porque les libra de ciertos trastornos que les produce el sudor y la suciedad que forma «escorias» al apelotonarse en el cuerpo del animal.

El esquilador de Pinilla era famoso y popular en Bermillo. No tenía dientes sino en un lado de la boca; era bajo, vestía de overol y se abrigaba con una chompa de algodón, en pleno invierno. Dormía sin frazadas, en el suelo, sin desvestirse. Era un hombre feliz; narrador incansable de las más graciosas aventuras. Esquilaba con verdadero cuidado. Rapaba a mulas y burros, todo el pelo del cuerpo, desde el lomo hasta la panza. En el pelo del cuello solía hacer figuras ornamentales con su tijera. Adornaba a las bestias y las dejaba con un aspecto entre ridículo y gracioso. A ciertas mulas de labradores ricos las esquilaba con un estilo especial; les imprimía una presencia realmente vistosa y elegante. Los clientes éstos se marchaban muy contentos. Los dueños pobres de burros le pagaban el mínimo de la tarifa y, frecuentemente, también él señalaba a los burros con surcos grotescos y los afrentaba esquilándoles el pelo de la frente y del cuello de manera curiosa y mañosamente ridícula. El dueño no se indignaba. Parecía quedar contento de que, a cambio del dinero que gastaba en el «bicharraco» miserable, lo hubieran dejado con un aspecto que no le causaba lástima sino, al parecer, el deseo de apalearlo con más entusiasmo.

El afilador. Es otro artesano ambulante que se presenta en los pueblos casi periódicamente. A Bermillo venían dos. Me aseguraron que todos los afiladores eran gallegos. Estos lo eran.

Viajan en bicicleta y suelen llevar al mismo tiempo algunas baratijas para vender. Se alojaban en la posada de la señora Sabina. Iban por las calles tocando la misma pequeña flauta de pan metálica con que llaman a los clientes en el Perú. Tenían siempre trabajo. Pero ganaban poco. Los dos que conocí eran individuos silenciosos, casi melancólicos y humildes. En el feroz invierno, protegidos por una bufanda, cruzaban los heladísimos campos de Castilla manejando la bicicleta cargada de la piedra de afilar y de las baratijas.

Aunque estos personajes no pertenecían a los pueblos que estudié formaban parte de la comunidad de un modo especial. Se les esperaba y se les necesitaba. Al llegar, se incorporaban a la comunidad como viejos conocidos de ella y no dejaban de alborotar en cierta forma a la clase de los labradores. Les llevaban noticias de parientes que vivían en ciudades y pueblos lejanos. Contaban historias de sucesos importantes. Constituían un vínculo activo, casi el único, entre estas comunidades y las más lejanas y algunas ciudades, porque el labrador es alfabeto pero no lee periódicos.

El esquilador y el afilador baratijero se incorporaban al grupo de los labradores, porque los señoritos no tienen hacienda.

No existe artesanía artística

Tampoco se teje ya. Alguna que otra señora hila a la manera antigua, en pequeñas máquinas de madera idénticas a las que utilizan en el Perú, especialmente en el valle del Mantaro (Hualhuas). La afirmación del lúcido anciano de La Muga, es cierta: el tejido como actividad indispensable para el sayagués desapareció con la llegada del trigo.

Se sigue usando, por los labradores, ollas de barro, pero las traen mercachifles y traperos ambulantes que, o vienen a la feria o las traen en días ordinarios para cambiarlas principalmente por trapos.

Han desaparecido por completo los trajes típicos antiguos. Sólo en La Muga pude encontrar algunos labradores que aún guardaban esos trajes y pude tomar algunas fotografías. En cambio en San Vitero, las mujeres usan todavía los vestidos tradicionales.

En Bermillo nadie se dedica a ninguna actividad artística, ni en La Muga. Los hombres y mujeres no cantan sino en las misas solemnes. No supe de ningún labrador que tocara guitarra o algún otro instrumento. La gaita con la que se bailaba y cantaba en las fiestas y seranos ha desaparecido; pero todos recuerdan aún al «Pelegre» que fue el más grande de los gaiteros. «Era buenazo y hacía bailar hasta a los más viejos y tristes».

Cuando pregunté a C. A. cómo en un pueblo importante no era posible encontrar a un solo músico y que la gente no cantara; él me contestó: «Las vacas no dejan tiempo para nada, amigo. ¡Bueno sería que un labrador se echara a cantar teniendo tanto de qué preocuparse! Para el bermillano no hay más que vacas y dormida. Ni las mujeres ya existen para él. ¿Qué puede haber de flor en el corazón del humano si no se enamora? ¡El bermillano no se enamora, desde que aparecieron las vacas, amigo! Antes, en los seranos, se cantaba y bailaba y, luego, a la salida había tiempo y aliento para el amor. Teníamos hasta veladas con representaciones. Las vacas y el trigo, le diré, trajeron la ambición. Desde entonces los hombres andan solteros pensando, pensando en las vacas, y en la puñ...!»

— «¿Y ese hermosísimo coro que los hombres cantaron en la Ermita de la Gracia?», le pregunté.

—«Para Dios todavía hay algún sitio, a pesar de los curas. Pero ese coro que usted oyó ya no es el de antes. ¡Hasta yo, que dicen que soy corrompido, no sin poca razón, cantaba; desde abajo, claro! Pero fíjese, amigo. ¿Quiénes forman ahora el coro? Casi todos son señoritos comerciantes, que para ellos no hay más que Dios y las perras (dinero)».

Unicamente un empleado del Banco tocaba el acordeón y sólo para acompañar cantos religiosos.

«Aquí no hay más arte que la flor de la primavera, y basta y aun sobra con eso», afirmó concluyentemente C. A.

«Y el canto de los pájaros», le dije.

—«Ah, sí. También eso. Pero de oirlos, de oirlos que se diga, es más difícil. En cambio lo que entra por los ojos, aunque tú no quieras».

»—«¿Así es que el labrador se impresiona con las flores?»

—«Las flores vienen, amigo, con otras cosas para las vacas...». «LLegan también los pájaros... La cigüeña primero... Cuando se la ve volar sobre la torre y empieza a reparar su

nido, con el ala trae algo bueno, muy bueno para el humano que vive de arar. A los otros no les puede importar, creo...»

—«Y esa felicidad, C. A., ¿no se manifiesta de algún modo particular? ¿El hombre no siente la necesidad de expresar esa emoción de algún modo? Cantando es la forma más común...»

—«¡Me c. en San Pedro! ¿No es suficiente con sentir ese alivio? Se cantaba algo, y aun mucho, hasta hace unos treinta años. Ahora se piensa en las vacas. ¡No hay juventud! ¿Usted no lo ha visto? Usted estuvo presente cuando llegó la primavera. Yo lo he observado a usted, porque ahora ando algo ocioso. Para cantar, digo, para cantar de veras, hay que tener tiempo ¿No cree usted? ¡Hay que tener tiempo en la conciencia! Aquí no lo tenemos, salvo yo que estoy viejo y ya no me inquietan sino el café y la mujeres, como vicios. Usted dirá que soy amargo, y eso es verdad. Es que las vacas y el trigo mataron a la juventud. Y la guerra, amigo. Porque, aquí, en este pueblo que nada tenía que hacer con las peleas que había, que había habido sin que lo supiéramos; aquí se mató gente. Toda inocente. A uno, le pegaron un tiro en la boca porque era un pobre bobo, porque cuando entraron los falangistas no se acordó que se habían dado instrucciones para saludar con la mano derecha, y el bobo se quedó quieto. Desde un camión, un jovencito le disparó y le hizo volar la cabeza... ¿Quién va a cantar después de haber visto eso? Que yo recuerde, en Bermillo hasta entonces no se había matado a nadie. Yo también anduve corrido, porque algunos quisieron robarme mi hacienda... Después que uno ha visto eso, eso del balazo... que jamás nadie sabía que podía suceder; porque aquí somos ignorantes; después de eso... la vaca y el trigo... Hasta la mujer se secó en el pensamiento de los mozos. Usted habrá visto. Aquí hay más solteros que casados. Yo tengo tres hijos; dos hombres de cerca de treinta años y no se arriman a la mujer. Creo que hasta le tienen miedo. Cosas de Dios, dicen; yo, que por desgracia, sé que tengo algo de diablo, digo: ¡cosas del reino del demonio! ¡Me cago en la V.!

C. A. fue mi informante más documentado, agudo y constante porque, como él lo confesaba con frecuencia, ya no trabajaba. Los hijos estaban a cargo de la labranza.

«Pero los niños juegan y cantan como no he visto que lo hagan en ningún otro de los centenares de pueblos que conozco», le observé, temiendo que sus declaraciones tuvieran exceso de pesimismo.

C. A. entornó sus ojos que temían al sol; eran muy azules y apenas protegidos por unas cejas ralas muy rubias y no canosas como sus cabellos.

«¡Eso! ¡Estúdielo, amigo! Porque de verdad nuestros niños cantan y juegan como angelillos. Quizá lo hacen por todos nosotros; porque ellos no tienen la hiel amarga y el cuerpo cansadote. Si usted ha venido a estudiar, tiene que estudiar eso, que yo no le puedo dar contestación debida.»

COMERCIO

Tiendas y bazares

Bermillo tenía doce tiendas comerciales. No existía ninguna proporción entre la cantidad de vecinos y señoritos y este número, bastante grande de tiendas, relativamente

bien surtidas. La explicación parecía encontrarse en el hecho de estar Bermillo en el centro mismo del territorio del partido. Esta circunstancia hizo posible que Fermoselle, una población mucho más grande y activa toda de viñateros, no pudiera haber conseguido que trasladaran la capital allí. Porque Fermoselle está sobre el Duero, en la frontera con Portugal.

Casi toda la gente del partido podía encontrar en Bermillo los productos que no existían en las pequeñas tiendas de los otros pueblos que son casi exclusivamente de labradores. Ademas, la feria de Bermillo se parecía, aunque en pequeña escala, a nuestra feria de Huancayo [1]. Porque los feriantes venían a vender y también a comprar en las tiendas. Por eso las ferias más importantes del Partido —todos los pueblos tienen la suya— eran las de Bermillo y La Muga, por ser al mismo tiempo los pueblos que tienen mayor número de tiendas comerciales.

El Molino era importante. Ocupaba un espacio bastante grande al final del pueblo, camino a Fermoselle. Funcionaba a petróleo y molía todo el trigo de Bermillo, La Muga, Torrefrades, Fresnadillo, Villamor de la Ladre y otros pequeños pueblos del partido. Tenía seis trabajadores a sus servicio.

Este molino había hecho desaparecer los de piedra que eran movidos por asnos y bueyes. La forma de las piedras y el funcionamiento eran muy semejante a los molinos de agua que todavía existen en la mayoría de los pueblos del Perú.

El Banco

Funcionaba una sucursal del Banco Español de Crédito. Fue abierta en 1929. La guerra civil no la obligó a cerrar ningún día.

En todo el partido no existían sino dos sucursales: la de Bermillo y la de Fermoselle. El Administrador de Bermillo nos manifestó que la de Fermoselle tenía mucho más movimiento. «Esta surcursal —dijo por la de Bermillo— es principalmente una especie de caja de ahorros».

El Administrador que conocí estaba a cargo de la Agencia desde 1934 y sus informaciones fueron muy útiles.

«Hay aquí labradores que pasan del millón de pesetas», me dijo. «Pero no depositan todo su dinero en el Banco».

Me explicó lo que yo ya suponía y hasta podía decir que sabía: que el labrador tiene la obsesión de acumular dinero, por el simple gozo de verlo acumulado. «No invierten —me dijo— ni siquiera en vacas». Le advertí que dada la extensión de tierras y la irritante desproporción con que los ricos usufructuaban la tierra comunal no parecía ser posible una adquisición de más ganado por parte de éstos. «Sí —dijo el Administrador—. Puede ser cierto esto. Tampoco quieren aparecer como muy ricos. No más de quince o veinte vacas. Ese es el límite, no sólo por el caso de las tierras sino porque no quieren que se

[1] Huancayo es la capital del departamento peruano de Cerro de Pasco y celebra mercado todos los domingos, que atrae a numerosos artesanos de la región, además de pequeños comerciantes y campesinos (N. del E.).

descubra que tiene más de lo que ellos mismo declaran y de lo que los otros suponen que poseen. Pero de verdad tienen más. Ahora lo sabemos.

El Banco funcionaba antes únicamaente para los comerciantes de toda la región central y occidental del partido. Es decir, unas 40 ó 50 personas. Concedía préstamos y recibía depósitos, principalmente en ahorros. Pocos tenían cuenta corriente. Cuando el Administrador actual llegó a la sucursal ésta sólo tenía un empleado y un sirviente. Personalmente fue a charlar a casa de los labradores ricos y menos «antiguallos». Trató de convencerlos que el dinero que tenían no sólo estaría más seguro en el Banco sino que les beneficiaría con los réditos. Al principio no entendían nada. Como un maestro de escuela y «hasta con más paciencia», les explicó en qué consistían los réditos. Hasta que por fin, uno, uno sólo se «aventuró» a imponer un pequeño capital en ahorros a plazo fijo: un año. El Administrador esperó tranquilamente. Al cabo del año, el labrador fue a retirar su dinero y se lo llevó con un 4% más que correspondía a los réditos. Pocos días después, volvió acompañado de dos labradores y los tres depositaron en el Banco una cantidad mayor y por el mismo plazo. Y se repitió la historia. «Ahora todos los que pueden nos entregan su dinero en ahorros. Esta sección es relativamente cuantiosa».

Pero un vecino jamás alcanza a abrir una cuenta corriente. No ha podido aprender a girar cheques. El Banco no logró hacerles entender que pueden pagar y cobrar por medio de cheques. «La mollera no les da ni les dará nunca, me parece, a entender esta operación tan sencilla». Yo me permití observarle que, viendo con calma las cosas y en relación al tipo de economía de los labradores, la cuenta corriente no les podía ser aún necesaria, que si lo fuera de veras, no les costaría mucho aprender a girar cheques y a cobrarlos. El Administrador movió la cabeza negativamente y con la misma convicción que otros, a los que hemos de referirnos después dijo: «Es cuestión de la mollera; Dios ha dividido a la gente, según su voluntad en mayores y menores».

El labrador usa del Banco para ganar algún dinero con los réditos y únicamente para eso. Y no todo su dinero, como ya lo hemos dicho. Se afirma, muy rotundamente, y el Administrador lo creía y sostenía que el labrador entierra, en su propia casa la mayor parte del dinero acumulado y que no lo presta nunca a otros labradores.

Le pregunté si había pensado en aventurarse a convencer a algún vecino pobre a pedir préstamos. «Eso le está prohibido al Banco», dijo. Insistí en que habría sido una forma riesgosa pero quizá muy eficaz de iniciar las operaciones de este tipo. Un labrador pobre que mediante un préstamo a plazo prudencial y bajo un interés moderado, compra algunas vacas y alquila cortinas, podía prosperar y sin duda ganar lo suficiente para cumplir con el Banco. El ejemplo alentaría inmediatamente a todos los demás. Podía cambiar hasta el propio tipo de economía de la zona. El Administrador me dijo que «los pobres no prosperan, que constituiría un riesgo que pondría en grave peligro el prestigio del Banco, pues si quedaba en ridículo, perdería su respetabilidad». «El pobre es pobre y lo será siempre. El Banco no puede pensar en él».

Las propias tiendas de comercio temen no poco al crédito, pero lo solicitan y el Banco lo concede cobrando intereses hasta el 12%.

El Banco no había logrado controlar la economía del pueblo. El labrador se mantenía aprovechándolo con un sentido muy práctico. El Administrador conocía bien el medio y

movía los negocios y la influencia del Banco hasta donde los límites que las antiguas costumbres del pueblo podían permitirle. No se atrevía ni concebía que podía saltar fuera de esos límites.

El Banco tenía, entonces, cuatro empleados, un portapliegos y un sirviente.

Las ferias y los ambulantes

En nueve de los pueblos de Sayago se realiza una feria mensual. El calendario es el siguiente:

En La Muga: el 1.º de cada mes.
En Villa de Pera: el 7.
En la Ermita de Gracia: el 9.
En Moralina: el 15.
En Peñausende: el 17.
En Bermillo: el 20.
En Torregamones: el 25.
En Pereruela: el 26.
En Almeida: el último día.

Las de Bermillo, La Muga y Almeida son las más importantes.

En todas ellas es el negocio del ganado el que concede categoría a la feria. Los de La Muga y Bermillo estaban consideradas como las más importantes. Yo no tuve oportunidad sino de observar éstas dos y la de la Ermita de la Gracia.

Ferias de Bermillo y La Muga

Llegaban desde las cinco de la mañana los compradores y vendedores: el Municipio tiene asignado un sector de la villa o del campo para la venta de cada clase de productos.

Acudían vendedores de comestibles y de toda clase de utensilios. La villa alcanzaba a tener ese día un verdadero ambiente de fiesta. Los vendedores se preparaban a tentar sus transacciones bebiendo en las tabernas, con gran abundancia el excelente vino baratísimo de Fermoselle.

Pero no sólo figuraban en la feria vendedores sino artesanos ambulantes, muy particularmente, silleteros y zapateros, y también esquiladores. Los silleteros eran salmantinos; hombres de excelente buen humor. Se alojaban ellos, como todos los mercachifles ambulantes, en la posada de la señora Sabina que yo ocupaba.

Los silleteros arreglaban sillas de esterilla con una rapidez y destrezas excepcionales. Su sitio estaba ubicado junto a la iglesia. Cerca de ellos tenían sus puestos los vendedores de sandalias y zapatos de llanta. Estos últimos eran sorprendentemente exactos a los que se fabrican y venden en las ferias de los pueblos andinos del Perú, y tenían como en nuestro país una clientela muy vasta y animada. Se probaban las prendas; los vendedores los atraían con bromas risueñas; exaltaban la elegancia de los zapatos y sandalias, su durabilidad y su incomparable baratura.

Gallinas, huevos, quesos, cebollas, sombreros, tejidos, ropa hecha, aperos para burros y caballos... ocupaban las aceras de las calles.

Lo más característico y pintoresco, como en los mercados dominicales y ferias de la costa peruana, eran los vendedores *ambulantes*. Ellos también, llegaban la víspera, a la posada. Venían en carretas tiradas por formidables mulas, esmeradamente cuidadas y acicaladas. El amor de estos hombres por las mulas era muy semejante al del labrador por la vaca. Las llamaban por sus nombres; las acariciaban; ponderaban sus virtudes, contaban anécdotas sobre sus hazañas; se ocupaban antes de la comida de las bestias que la de ellos mismos.

El ambulante se aloja en la posada y sólo ocupa de ella un lugar, una pequeña área de la cocina y de la pieza de piso de tierra que había como antesala de la cocina. La mujer cocina y todos traen su ropa de cama. Pagan, pues, únicamente por el derecho de ocupar la cocina y el espacio bajo techo. Alguno de la familia duerme en el carro vigilando la mercadería, aunque en Bermillo, como en toda Sayago el robo no existe.

El ambulante trae en el carro una variedad de productos casi inclasificable: desde agujas, instrumentos de labranza, vajilla de loza y barro, hasta cuadros religiosos y novelas del oeste norteamericano. Tiende parte de sus productos en el suelo y la otra la exhiben muy llamativamente en el carro.

Pregonan con verdadera gracia y saben convencer a los clientes; pero no tocan nunca vitrolas o instrumentos musicales como en el Perú, ni cantan. Vocean y convencen.

El más famoso de los ambulantes era El Manco. Con su único brazo, manejaba diestramente a las mulas, acomodaba casi primorosamente su multicolor e igualmente múltiple mercadería y, agitando el brazo, que daba a su cuerpo una figura entre muy airosa y grotesca; pregonaba y vendía mucho. Su manquera le auxiliaba.

También los zapateros llevaban sus productos en mulas. Las dos zapaterías importantes de Bermillo tenían, cada una, un carro tirado por mulas y un personal que recorría las ferias. El Manco vivía de feria en feria. «Yo no tengo casa; mi casa y mi buen corazón son las ferias. ¡Viva la feria!», solía exclamar en público o en la posada. Aunque, con cierta frecuencia, en la posada, se quedaba sentado en la cocina silencioso y rendido, con una expresión de gran fatiga y sufrimiento. «Usted, amigo, trabaja con alegría, pero debe dolerle andar siempre por los mismos caminos», le dije cierta víspera de un 20 del mes. «El mismo camino ¿que importa? Lo que pasa es que el cuerpo no es de hierro y ¡me c. en D.! la pobre bestia se cansa. Así, dentro de pocos años ya no podré gritar y ganar más perras».

El sector del ganado ocupaba un amplísimo campo, a la salida del camino hacia Fermoselle, hacia la derecha. Burros, vacas, novillos, ovejas, cerdos y cabras ocupaban sectores distintos. Era la zona más concurrida. Aunque el público espectador era siempre más numerosos que el vendedor y el comprador. Conté en una de esas ferias: 80 vacas, 550 ovejas, 10 burros, 18 cabras, 20 cerdos. Se vendió todo el ganado. Mi gran amigo y camarada L. L., un labrador fornido y altanero, recién casado, que vivía en frente de la posada, con su madre, solía ir a la sección de las vacas, esperando comprar una con el dinero que había ahorrado en tres años. En las cuatros veces que estuvimos juntos no pudo encontrar una vaca lo suficientemente vieja o flaca que costara el poco dinero que

tenía. «¡Seguiré arando con los bicharracos feos hasta el fin del mundo!», decía siempre. «No los castigue y trabajarán mejor», le dije. «No amigo peruano, el burro no hace nada sino se le muele a palos».

Los compradores y vendedores regatean, muchas veces hasta enfurecerse. La Muga es la mayor feria de ganado. Yo fui con L. L. y C. A. Mi vecino estaba resuelto a ir a pie para ahorrar las cuatro pesetas que costaba el pasaje. Tuve que insistir mucho para que aceptara mi invitación.

C. A. ya no se ocupaba sino de comprar y vender ganado. Sus hijos aran y trabajan. En la extensa llanura que ocupaba el mercado del ganado, a la entrada del pueblo, C. A. se detuvo ante una pequeña manada de ovejas que vendía un labrador de Argañín. Ofrecio por ellas un precio irrisorio, menos de la mitad que el de la oferta:

—«Estos de Bermillo —dijo textualmente el argañinez— hacen podrir los billetes, es su costumbre. ¡Ande, hombre, de a cada quien lo que es suyo y afloje la bolsa! Que la podredumbre no se la va a llevar al purgatorio».

—«El purgatorio van los coju...», contesto C. A., mirando de reojo, y con ese movimiento característico de la cabeza que se veía obligado a hacer por temor a que el sol le hiriera mucho los ojos. Luego nos tomó del brazo y nos fuimos.

Otro vendedor también de ovejas, que protestó por la misma causa, le dijo a C. A.:

—«Usted proclama ser muy conocedor y resabido ¿A que no sabe cuál de mis ovejas es la más vieja?»

—«Tú —le contestó en seguida C. A.— Tú eres la más vieja, y no doy por ti más de cuatro perras. Y es mucho».

Los que rodeaban al vendedor se echaron a reír a carcajadas. C. A. no compró nada ni L. L. encontró vaca alguna suficientemente barata.

En La Muga había una taberna improvisada al final del campo de venta del ganado, muchos pequeños toldos con viandas y vino. Los labradores bebían en gran cantidad. No se embriagaban jamás. No peleaban, no armaban riñas de ninguna clase, no cantaban. El vino les animaba sólo un poco. Yo consideraba este hecho como algo excepcional, casi inconcebible. Pero el sayagués no se embriaga, por su tradicional resistencia al vino y porque un labrador de éstos, tan sobrio y medido, siempre, tan realmente solemne y avaro, ofrecería un espectáculo verdaderamente inconcebible si se embriagaba.

Le pregunté a C. A. si alguna vez él, o algún otro bermillano se había embriagado hasta perder el equilibrio o el buen juicio. «¡Qué va, hombre! Ni Dios ni el bolsillo lo consienten. Una vez, sólo una vez estuve en peligro, pero no aquí sino donde no me conocen, en un burdel de Zamora. A usted se lo digo. Pero... un sayagués que se emborracha perdería el alma para siempre...!».

Los traperos

Son mercaderes ambulantes característicos de toda esta región de España. Compran trapos y hierros viejos para las fábricas de papel y los acaparadores de chatarra.

En nuestra posada se alojaban todos. La mayor parte de ellos eran zamoranos. Viaja-

ban acompañados de su mujer. Llegaban casi periódicamente al pueblo y muy rara vez coincidía el arribo de dos traperos.

Como todos los demás clientes de la posada, sólo pagaban el derecho de cocina y el espacio en que dormían. No dejaban de hacer constar que ellos dejaban a la dueña el buen abono de las mulas en el corral, que estaba bajo techo y ocupaba el piso bajo de mi habitación.

El trapero vendía principalmente vajilla de loza y barro y toda clase de útiles necesarios en la casa de un labrador. No era mercader de feria, por el contrario, llegaba siempre en días tranquilos. Mientras la mujer vendía en el puesto que, generalmente, arreglaba cerca de la posada, el marido iba pregonando por las calles proponiendo comprar hierros viejos y trapos viejos. No había trapo suficientemente sucio y destrozado como para no obtener una cotización.

Cuando consideraban agotado el mercado de Bermillo los traperos se levantaban antes del amanecer e iban a los pueblos próximos; volvían por la noche. Luego partían a otro centro de un pequeño círculo de pueblos. Volvían a Zamora cuando habían agotado su mercadería o el carro estaba suficientemente bien cargado de fierros viejos y trapos.

El trapero también recreaba algo a Bermillo y a los otros pueblos y les daba la oportunidad de negociar cosas que, antes de la aparición de las fábricas de papel, se tiraban a los basurales.

El trapero no era, no es un negociante miserable. Llega en carros tirados por mulas muy bien cuidadas. Unos de ellos, el Sr. J. B. era quien con más regularidad venía a Bermillo, cada quince días. «A los quince días ya hay trapos o algún bruto se ha decidido a entregar alguna reja no tan estropeada o necesita cacharros, que vendemos mucho más barato que en las tiendas», solía decir.

Le pregunté por qué razón maldecía tanto a las mulas por las que sentía tanto cariño. «Mire —dijo— es como el encendedor que usamos la gente baja. Nosotros lo llamamos "contra la Voluntad de Dios", porque el viento en lugar de apagarlo lo enciende más, ¿no es cierto? Así es la mula, como la mujer. Las bestias, cuando están reacias sólo oyen el juramento, y no cualquiera sino el dicho "Me c. en Dios"; eso lo oyen y tiemblan. *Aquí, en España, amigo la única razón que convence es la vara'* (palo).

La mujer le replicó: «Mira que no es cierto eso que dices, por lo menos de la mula y de la mujer. Es el juramento que dices, claro. Pero más, más que eso, es la cara que pones al jurar. Tú también tiemblas. Y de veras la mula sólo obedece cuando oye ese juramento. Pero a mí, a mí, que se diga, no me aplicas esa maldición que no la necesito».

—«De vez en cuando, mujer, de vez en cuando. Sino, el marido no sería marido ni la mujer obediente. ¡Me c. en D.!».

Este hombre tenía un hijo en la Universidad; una casa propia en Zamora y gastaba mucho dinero en las fiestas religiosas, en ofrendas. Pero vestía tan miserablemente como un labrador pobre. Trabajaba como el labrador en el verano, 12 ó 14 horas diarias, voceando por las calles y la mujer voceando junto al puesto de cacharros rodeado de niños.

El pimentero es otro vendedor ambulante. Todos los que llegaban a Bermillo eran salmantinos. Como los otros ambulantes, utilizaban mulas, pero éstos cargaban en sacos y con reatas el polvo de pimiento. La forma de hacerlo era idéntica a la de los antiguos

arrieros peruanos. Todos los pimenteros que conocí en la posada eran silenciosos y más humildes que los traperos de Zamora, o mejor dicho, fueron los únicos parroquianos con expresión y aire humilde que conocí en Bermillo. Andaban algo teñidos por el polvo de pimiento. Caminaban por la calle ofreciendo su mercancía, muy útil, casi indispensable en la dieta del sayagués de todas las clases sociales.

LA TRANSFORMACION URBANA Y LA DIFUSION DEL TRIGO

Según el libro *Alma sayaguesa*, del bermillano Ricardo Ballesteros que hemos citado varias veces, Bermillo tenía en 1923 «ochenta o noventa fábricas (casas) de piedra y de un solo piso, incómodas, reducidas y escaso su número para el aumento de la población que se advierte». Desventuradamente, Ballesteros no ofrece en su libro datos concretos acerca de la economía. Se reduce a afirmar que la guerra mundial de 1914 al 18 hizo que los precios del ganado y de los cereales aumentaran en tal forma que varios pueblos de Sayago pudieron comprar dehesas invirtiendo en estas adquisiciones hasta la suma de 3.220.000 pesetas, «de las cuales a los dos últimos años corresponden 2.500.000 pesetas».

El autor se queja amargamente del mal estado en que se encuentra la agricultura por la falta absoluta del uso de abonos artificiales, por los elementales instrumentos con que se labra la tierra («se usa todavía el arado romano», afirma, aunque nosotros vimos cómo ese arado no era característico solamente de Sayago en 1958, sino de casi toda la región de la Provincia de Zamora que visitamos). Sin embargo, se explica la adquisión sorprendente de las dehesas por el hecho del legendario hábito del sayagués para el ahorro. No se justifica de otro modo, según Ballesteros, que «un pueblecito» como Formariz —que sigue siendo un pueblecito— hubiera adquirido una finca por valor de 275.000 pesetas. Cita el caso asombroso de Torregamones que compró la dehesa de Villanueva de la Malsentada en un millón de pesetas. Pero no figura Bermillo entre los pueblos compradores y, respecto de La Muga, sólo nombra una.

Por los informes que recogimos en Bermillo, ya el cultivo del trigo había sido difundido en todo el partido a la fecha en que el libro de Ballesteros fue editado, 1924, y, por tanto, el desarrollo de la ganadería había sido súbitamente incrementado. Coincide tal desarrollo con el período de la primera guerra mundial, y el sayagués pudo acumular inesperadas sumas de dinero por el aumento del precio del ganado y del trigo. Sin embargo, tal aumento no había producido cambios en la arquitectura local.

Si comparamos las fotografías que ofrecemos al final del presente trabajo, de las casas de los labradores ricos y de los comerciantes, y el aspecto de las calles con la lamentable descripción de Ballesteros, comprobaremos que el enriquecimiento del bermillano por causa de la difusión del cultivo del trigo y del incremento alcanzado por la ganadería, tuvo efectos transformadores revolucionarios en la habitación y en todo el aspecto urbano de Bermillo.

Alguno de los labradores ricos tienen casas de dos pisos; la mayor parte de ellos han construido de nuevo sus casas, de un solo piso, pero con habitaciones muy amplias, patios empedrados, corredores enlosados y techos de tejas con maderamen fino. El labrador ha

invertido sus ahorros, primero en comprar tierras, luego en remodelar sus casas. Porque el mismo aspecto de Bermillo, presentan los otros pueblos.

Pero es aún mayor el número de casas de piedra negra, e impresionante el aspecto que presentan. Especialmente para un peruano resulta sorprendente el parecido de estas casas con las de ciertas ruinas prehispánicas bien conservadas. Los marcos de las puertas especialmentes, están construidos, algunos, de piedra realmente ciclópeas, de una sola pieza; las ventanas también, como las puertas están enmarcadas por piedras apenas labradas; algunas presentan piedras enormes cuidadosamente cinceladas, pero en las que el alarde de lo ciclópeo resalta; aún ciertas cortinas están amuralladas y defendidas por puertas en que los marcos han sido armados con piedras elementales y enormes.

El bermillano vivía, pues, hasta 1924 en estas casas de piedra, rústicas y seguramente muy antiguas, probablemente no modificadas desde la época prerrománica. Por la información de Ballesteros sabemos que aún los seis comerciantes que existían en esta época con «tiendas bien surtidas» y la propia casa consistorial y la cárcel que funcionaban en un sólo local ocupaban edificios rústicos de piedra.

En la actualidad, el Ayuntamiento tiene un edificio amplio de dos pisos; los comerciantes, algunos pocos labradores y los profesionales residen en casas de dos pisos cuyo aspecto exterior e interior es exactamente igual al de las habitaciones de nuestros vecinos principales [1] —que también son los dueños de las tiendas comerciales— de las capitales de provincias y distritos andinos.

Bermillo tiene, pues, dos tipos de construcciones muy distintas: la antigua, de piedra sin mordiente; y la moderna de piedra labrada, empastada y enlucida con cal, frecuentemente de dos pisos, con balcones.

Sin duda, los labradores ricos se diferencian notablemente de los pobres y aun de los acomodados, en la clase de habitación que ocupan; hacia 1924 parece que esta diferencia era menos acusada.

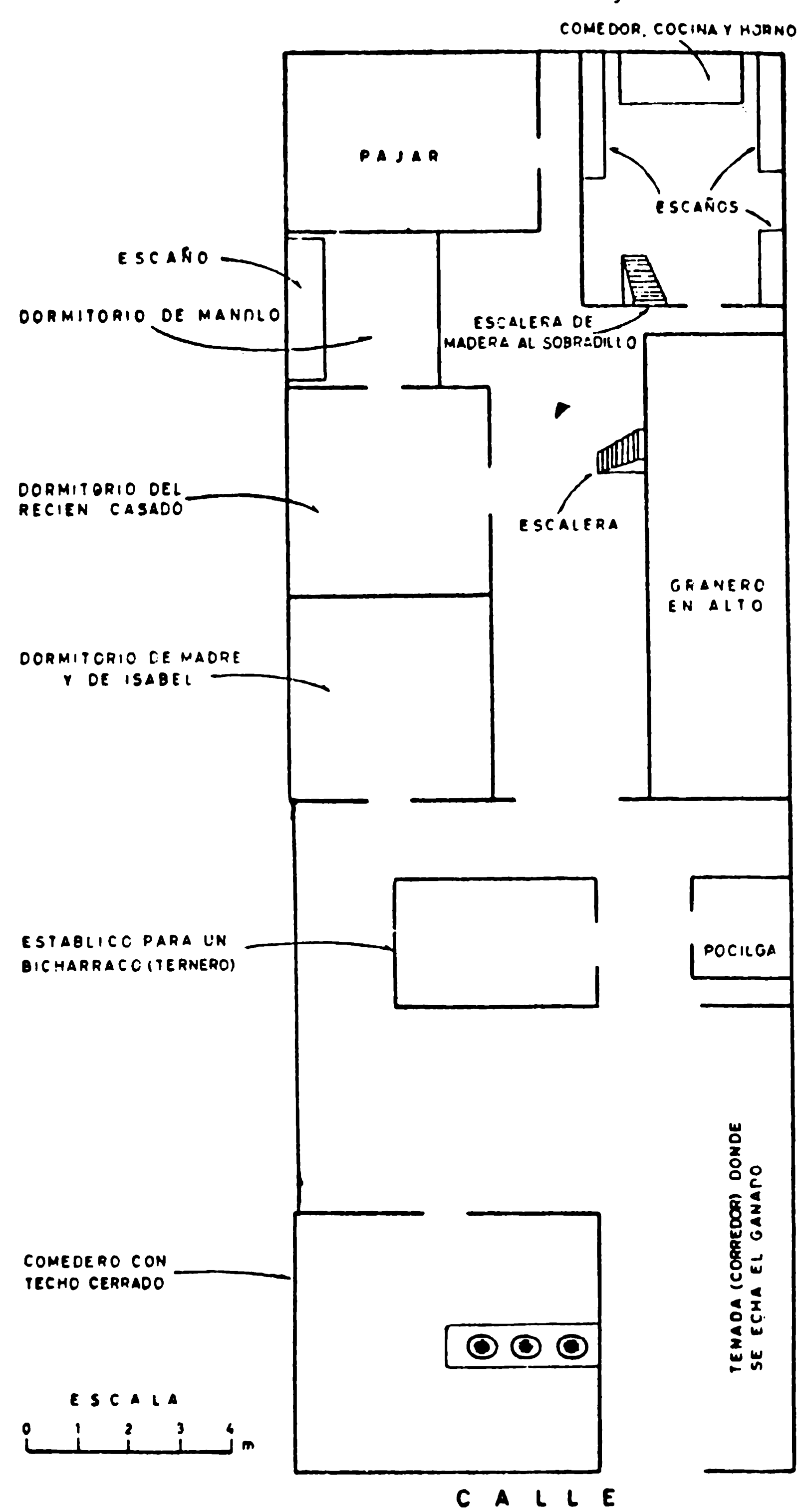
Pero la configuración interior sigue conservando la misma estructura en las casas de ricos y pobres; toda ella está adaptada a las necesidades del cuidado del ganado, a la cohabitación de ganado y personas. Sólo las dimensiones de los espacios son diferentes, y muy excepcionalmente —en el barrio del Cristo, de 35 labradores sólo en una— en la casa del más rico, el Sr. V., la tradicional tenada había sido reducida al mínimo y el ganado era mantenido en un corral grande que quedaba enfrente, en la otra acera de la calle. Se trataba de una modificación muy importante y había sido determinada por la influencia de las dos hijas del labrador, que por haber obtenido diplomas de maestras en Zamora, habían ingresado, por derecho, a la clase de los señoritos.

Nosotros tomamos el plano de la casa de un labrador que sólo tenía dos vacas y dos burros. La familia constaba de la madre, y de tres hijos, un hombre casado, y una señorita (ver el plano en la pág. 85).

Como puede observarse en el plano, una unidad de la casa estaba destinada a alojar

[2] En Perú, llaman «vecinos principales» de los distritos municipales, generalmente, a los mestizos, alfabetos y comerciantes, y que han acostumbrado a detentar los cargos del aparato administrativo-político a nivel local (N. del E.).

CASA DE UN LABRADOR ACOMODADO DE BAJO NIVEL



al ganado y la otra mitad a las personas; pero, contrariamente al uso de los pueblos andinos, a su lógica urbana, el sector destinado a las bestias ocupaba la parte delantera, la que da a la calle. Se explica el hecho porque no pudiendo haber salida a la calle por la parte posterior o lateral, que dan a terrenos ajenos, el ganado necesariamente debe ocupar la parte inmediata a la puerta. De este modo, el estiércol se palea a los carros; las bestias no atraviesan por la parte destinada a las personas y al depósito de los granos y se tiene al ganado en un lugar de donde puede ser cómodamente sacado al campo. Pero esta configuración ha regido aún el plano de las casas muy grandes que tienen acceso a dos y más calles.

En las casas de los ricos, los espacios destinados al ganado son mucho más extensos: la tenada constituye todo un patio empedrado; el comedero es igualmente amplio y con varios morteros. En algunas casas, los morteros están colocados sobre un poyo, a un metro del suelo. La misma diferencia de espacio existe en las piezas destinadas a las personas. En la casa del rico V., que es nueva, la tenada podía ser considerada como una simple supervivencia; alojaba allí únicamente a una yegua que tenía un crío, una preciosa mulita que de veras parecía un animal de lujo. V., además, disponía de una sala para recibir a las visitas. La verdadera tenada y comedero habían sido trasladados a un terreno que poseía enfrente de su casa y allí tenía instalaciones que bien podían ser considerados como los de un establo. Pero, como ya dijimos, era el único y primer caso de casa modificada en todo el barrio del Cristo.

La casa de los muy pobres y de los artesanos tienen un plano distinto. El labrador muy pobre dispone de un pequeño espacio para su único burro o para cuando le sea posible adquirirlo. El espacio está frecuentemente tras de la casa, sin techo. No dispone sino de dos piezas y la cocina. Los muros son de piedra sin enlucir, la puerta invariablemente de dinteles de piedras de una sola pieza, como dijimos de aspecto casi ciclópeo. Existe, pues, una diferencia notable entre la habitación de los muy pobres con respecto a la de los pobres, acomodados y ricos.

Se afirmaba en Bermillo, que todas las casas de Sayago, de ricos y pobres fueron construidas por portugueses a quienes llaman «gallegos». En Fermoselle, que es una villa de cuatro mil habitantes, y en La Muga, como en Villamor, los labradores nos confesaron que ningún sayagués sabe hacer casas. Un albañil «gallego», de La Muga, nos declaró confidencialmenate que era portugués.

El maestro constructor y albañil «gallego» B. A., de Bermillo de setenta y seis años de edad, nos dijo que él trabajaba fabricando casas en Bermillo desde la edad de diez años, cuando era ayudante de su padre. Nos aseguró también que, «por fuerza» muchos «gallegos» ya eran bermillanos o de los otros pueblos de Sayago, pero que la gente no se olvidaba nunca de la procedencia original de los fundadores de las familias de constructores y que siempre seguían llamándolos «gallegos». El hecho de que durante sesenta y seis años, el maestro B. A. estuviera dedicado a la albañilería en Bermillo y que su padre, según declaración del propio maestro a que nos referimos, hubiera dedicado «toda su vida» a la construcción de casas, significa que este portugués y su padre han construido casas en Bermillo durante más de un siglo. Por otro lado, el maestro B. A. nos manifestó que él no era experto, que los «gallegos» y él mismo «no son expertos en el enlucido de cal

que ahora se usa ni tampoco en hacer los pisos, pero que tratándose de trabajo no fino (es decir que si es sólo de piedra) ellos también lo hacen. Para el enlucido y enmosaicado son buenos los zamoranos».

«La piedra es tan fácil de trabajar como la madera», asegura tranquilamente el maestro B. A. «Es igual», dice. Para la piedra no hay serrucho, pero con las uñas de acero se le arranca de la peña «tan sencillo como se corta el tronco con el serrucho y hasta más fácil». Se arranca del peñasco «cuarterones en las medidas deseadas a voluntad». Se meten, 10, 12 ó 14 cuñas de los canacales abiertos con el pico, y se golpea con la «marra». Se llama «tronco» al primer corte; «levante», al segundo. «El andar de la piedra con esos cortes queda hecho». Afirma que rara vez falla un corte, cuando tropiezan en el peñasco con algún «liso» que «son vientos que tiene por dentro». «El trabajo va muy rápido con la piedra», asegura; pero no parece que de veras lo fuera tanto, pues una «piedra esquina» requiere un día de trabajo, tres días un pilón (batea) de 1,70 X 0,80 y dos piedras de gradas por cada día. La apreciación del tiempo es, sin duda, bastante local y al modo campesino.

«Si hay 200 casas en Bermillo, 198 las hemos hecho los A.; yo o mi padre», afirmó rotundamente nuestro informante.

«¿Y las casas antiguas? —le pregunto—. ¿Las que parecen negras y de tiempos muy pasados?».

«Otros gallegos las hicieron. Los de Sayago no entienden y nunca han entendido eso».

Me ha parecido oportuno ofrecer algunos detalles acerca de la construcción de las casas en este capítulo, porque resulta sumamente característico el hecho comprobado por confesión de sayagueses y constructores «gallegos», que los sayagueses nunca hicieron sus casas. Portugal colinda con Sayago; Galicia está muy lejos. Hubo un momento en que supuse que las casas de aspecto ciclópeo pertenecían a la arquitectura original de Sayago y que la otra, la de paredes enlucidas pertenecía al período «gallego», pero resulta que no es así, que el «gallego» no entiende de enlucir y es él quien fabrica las casas de piedras que tienen ese aspecto «primitivo» y algo sombrío y, que el otro, el más típicamente «castellano» es, por el contrario, posterior, corresponden a los cambios que en todos los pueblos del partido se produjeron como consecuencia del desarrollo de la ganadería y de la difusión del cultivo del trigo.

* * *

El confort de las casas de ricos y pobres es también, ahora, claramente diferente. En el barrio del Cristo ocho labradores tenían radioreceptores, un 40%. Ningún pobre duerme ya en tarimas y en colchones de bálago. Hasta donde me fue posible investigar, todos poseen catres de madera y colchones de paja especiales; además, en las cocinas que son al mismo tiempo comedor, se sientan en sillas de esterilla o de madera. Junto a la cocina existía todavía lo que llaman escaños, que no siempre son de madera sino más frecuentemente de adobe cubiertos de tela de lana, generalmente de hechura antigua. Allí también se sientan los hombres a descansar y charlar. Es el lugar de «estar» de la casa, especialmente durante el largo invierno. Allí van directamente las visitas, allí se charla; las mujeres tejen o cosen, al calor del fuego de la cocina y de un brasero que se coloca bajo una pequeña mesa llamada mesa «camillera», alrededor de la cual también se sientan a

descansar y las mujeres a tejer o coser. Pero los hombres prefieren el escaño. Allí juran, comentan los sucesos diarios de la villa, los trabajos que están por realizarse; los asuntos del Ayuntamiento; los raros acontecimientos importantes; murmuran contra los ricos y especialmente contra ciertos señoritos.

Las casas de los «acomodados» y aun de los pobres son más concurridas que la de los ricos, pero, naturalmente, no se reúnen a la hora de comer. Ningún sayagués convida nada, salvo rarísimas excepciones. Van donde los vecinos a gozar de la charla y de la compañía. Puede ocurrir que entre todos se animen a comprar algunos litros de vino y avivar la reunión de ese modo, pero eso sucede muy rara vez. El sayagués tiene la bolsa muy duramente cerrada. Ya trataremos de este aspecto de la cultura más adelante.

Los ricos son muy poco visitados aún por los mismos labradores igualmente ricos. Algunos de ellos, que ahora han decidido dar educación secundaria y aún profesional a sus hijos, ocupan una situación muy singular, como el rico V. del barrio de Cristo. Aran y trillan, pero sus hijos, por el sistema, también bastante singular de movilidad social, han alcanzado la categoría de señoritos; de tal manera que tales señoritos no reciben a los labradores. Los vecinos que van a ver al dueño o a charlar a la casa de V., lo hacen con él y su mujer, pero no con las hijas que rehuyen a tales visitantes. Entonces también V. los reciben no en la sala, amueblada con perezosas, decorada con cuadros «clásicos» de comedor; con inmensas fotografías iluminadas a colores del propio V., de su mujer e hijas; con oleografías que representan escenas de Otelo, Hamlet y otras tragedias y comedias; no recibe allí V. a los labradores, sino en la cocina, donde también tiene su buena mesa camillera con un brasero bien alimentado de fuego. Lo visitan por asuntos de negocios, salvo algunos de su propio nivel que van a charlar. A los visitantes «señoritos» que acuden donde él, también por asuntos de negocios, los recibe en la sala, donde durante el invierno se pone un brasero al centro.

Pero el caso del rico labrador V. era excepcional; los otros ricos del barrio del Cristo no tenían hijos señoritos y algunos de ellos no han modificado sus casas, ni siquieran las han mandado enlucir. Tienen sus casas exactamente del mismo aspecto que las de los pobres, con la diferencia ya anotada de la mayor amplitud de los espacios. Y a estas casas concurren más visitantes, durante el invierno C. A., y la mayor parte de los labradores con quienes puede hablar, desprecian y odian intensamente a los señoritos; se ríen de V., porque están seguros que sus hijas desprecian y se avergüenzan del padre. «Hay que ser co... para criar a un hijo de manera que se convierta en amo de su padre, un co... que ni Dios va a perdonar», solía afirmar C. A. «¿Qué bicho les pica en la cabeza a estos desventurados?» Yo trataba de hacerle comprender que era una ley natural que el hombre tratara de ascender de categoría: «¿A la categoría del señorito que masca a su padre y a su madre, y a la de los otros que miran la tierra de que hemos sido hechos como a una maldición? ¿Qué me dice?». Era siempre muy interesante discutir con C. A. Cierta vez me aventuré a decirle: «¿No cree usted que todos tienen derecho a ser respetados y no humillados?». «Nos humillamos los unos a los otros, cual más cual menos. No siempre el que manda humilla; se le ve más cargado por los infiernos».

Los muy pobres son pocos; no reciben visitas de los acomodados y ricos sino cuando los necesitan, rara vez, para proponerles algún trabajo. Entre ellos mismos tampoco se

tratan con frecuencia. Viven bastante aislados, aunque acuden a los bailes de los domingos y sus hijas e hijos pueden bailar —hecho que no es frecuente— con los hijos de los labradores ricos y acomodados. Tienen la cocina en el suelo. Esta es la característica más notable. Los ricos y acomodados la tienen en alto. Cocinan los pobres con escoba y leña, principalmente, y no con carbón que hay que comprar. Ellos recolectan la mayor cantidad posible de escoba. Aguantan el frío. No usan brasero sino cuando el frío «aprieta» demasiado.

El gobierno había construido hacia la salida de la carretera, en dirección a Fermoselle, una serie de pequeñas viviendas modernas para empleados. Los labradores las consideran exóticas e inhabitables, porque el plano no corresponde, naturalmente, a las necesidades de un trabajador de campo.

Es un hábito del bermillano de todas las categorías el mantener las casas muy limpias, y este rudo trabajo está encomendado, al parecer en toda España, a la mujer. Ella blanquea las paredes hasta tres veces al año; no limpia sino lava el piso con trapos mojados, en invierno y en verano. El piso de las casas de los labradores pobres es de aspecto cilópeo. Está formado por inmensas piedras planas irregulares que han sido armadas con especial habilidad. No se usa, de manera que nos parecía absurda, la madera para el piso. Los labradores ricos emplean el mosaico, probablemente porque son baratos. Así en el invierno, las habitaciones, salvo la cocina, son heladas.

La mujer emplea buena parte del día en lavar las piedras o el mosaico de los pisos. Resulta gratamente sorprendente entrar a las casas más humildes, y encontrar paredes y suelos sin ninguna muestra de suciedad; aun los grandes patios de ciertas casas de labradores ricos son barridos diariamente. Unicamente las tenadas y los chiqueros huelen mal. Y no hay manera de evitarlo, porque el estiércol debe acumularse necesariamente. Ocurre así que, dentro de las casas, el visitante extranjero encuentra un explicable pero inevitablemente hiriente contraste entre la limpieza de las habitaciones destinadas a las personas y el mal olor, las moscas y el cargado ambiente que brota de las tenadas y chiqueros.

Todo labrador tiene su casa. El recién casado no se emancipa hasta no haber construido su casa. Y como trataremos más detenidamenate este aspecto de la cultura al ocuparnos de la familia, ocurre que, cuanto más ricos son los padres del recién casado más tiempo permanecen en la casa de sus padres.

Un hábito, igualmente sorprendente, en la casa del bermillano es que los hombres y las mujeres, desde cierta edad, considerada como límite —11 en la mujer, 14 en el hombre— varones y mujeres ocupan dormitorios separados. Los niños duermen en la habitación de los padres y, con notable frecuencia, ocupan una habitación especial, separada del dormitorio de los padres especialmente si son muchos. Este es el patrón común que rige el plano de la casa, como consecuencia de la concepción moral, patrón que rige la convivencia de hombres y mujeres en la familia y fuera de ella. Los muy pobres aspiran a cumplir con este precepto antes que con cualquier otro. Y por lo general no se casan si no cuentan con la posibilidad de cumplirlo.

ALIMENTACION Y CONSUMO

Todas las familias de labradores tienden a ser autosuficientes en lo que se refiere a la alimentación. «El sayagués no compra sino azúcar, sal y vino, porque no lo puede sembrar», es un dicho muy popular. En esto se diferencia del vecino peruano, es decir del señor de pueblo. El indio suele ser dispendioso; su economía está regida por razones de prestigio. La avaricia, la acumulación del dinero sin miras a la inversión, constituye el principio fundamental que norma la conducta de un labrador sayagués y del tradicional vecino peruano. No gastar, no invertir, guardar, ahorrar y acumular. El labrador bermillano rara vez come gallina y huevos; estos productos están destinados de manera tan igualmente rígida como entre los campesinos andinos, para la venta. Tampoco se consume carne. Se come gallina o carne de res únicamente cuando la peste amenaza a las aves de corral o cuando alguna res muere por accidente o enfermedad.

La dieta del labrador se diferencia notablemente de la del comerciante, de la del burócrata o el profesional que han sido educados en la ciudad o han venido de ella.

«Sopas y patatas», el plato sayagués considerado como típico, y, con la sopa de ajos, es la dieta que consume todos los días el labrador. Para preparar las sopas y patatas se miga el pan y se le mezcla con papa cocida. Se le adereza con un poco de tocino o aceite y polvo de pimiento. El tocino es otro de los alimentos verdaderamente cotidianos. Los niños llevan a la escuela un pan con tocino para la hora del recreo.

Las menestras se consumen con mucha medida, porque se siembra poco. Las más abundantes son la alubia y el garbanzo. Las verduras, como ya nos referimos a ella, son un alimento de verano que se sirve con cierta generosidad a los que trillan y siegan. El arroz no figura en la dieta. El fideo sí, de vez en cuando.

Casi todos los labradores tienen hornos para hacer el pan en sus casas; aun los muy pobres. Los pobres y muy pobres cambian harina de trigo con centeno y amasan y hornean el pan en sus casas o cambian el pan ya hecho con centeno. También los pobres suelen cambiar el jamón que guardan, como una verdadera mercancía, con tocino. Hay, como en la sierra peruana, acaparadores de huevos y, en Bermillo, también de jamon. La proporción que regía el cambio era el siguiente: dos y medio kilos de tocino por uno de jamón.

Según nos aseguraron varios informantes y las dueñas de las posadas, hasta 1930, el azúcar se compraba únicamente para endulzar las tisanas que tomaban como remedios. Porque, como los campesinos del Perú, el de Sayago almuerza en la mañana, no toma el clásico desayuno urbano. El azúcar no era indispensable. Se hizo cuando se introdujo el café. El «café» actual está hecho de achicoria o de garbanzo; el auténtico desapareció desde el tiempo de la guerra civil.

Los labradores —sólo uno en el barrio del Cristo, C. A.— que van al café y consumen allí como los señoritos, son considerados estrafalarios; se manifestaba cierto asombro y desconfianza hacia ellos. Por su parte C. A. consideraba la vida que llevaban los labradores «como de bestias».

El labrador joven no invita jamás nada ni a las muchachas a quienes corteja. Gastar, aún en este caso, es considerado como un acto de torpeza, de verdadera estupidez.

Cuando en la Ermita de Gracia, durante la romería, que es una de las fiestas más populares y esperadas con vehemencia por los jóvenes, yo invité a las muchachas y muchachos, unos 40, una botella de agua dulce a cada uno, pretendieron levantarme en hombros y me vitorearon, proclamándome más generoso que todos los Ayuntamientos de los que se tenían memoria.

LOS TRAJES

Los trajes típicos, los tradicionales antiguos, tejidos y confeccionados por los mismos labradores han desaparecido por completo en Bermillo y en La Muga. En San Vitero de Aliste encontramos el traje femenino, asombrosamente parecido al de la mujer de ciertas zonas, de las más aisladas del Perú.

Algo realmente notable, que me causó una de las mayores sorpresas en Bermillo y La Muga, es que el traje del hombre es extraordinariamente parecido al del indio actual de Puquio, capital de la Provincia de Lucanas, ciudad que tiene cuatro antiguos *ayllus*: el traje del hombre está hecho de una tela llamada diablo fuerte, pana la denominaron en Bermillo. Es exactamente la misma tela de algodón, aterciopelado y a raya en relieve. Y aun color —negro o verde muy oscuro— eran en ambas comunidades los predominantes. Lo que diferencia, vistos de espaldas, a los comuneros de La Muga y Sayago de los de Puquio modernizados, es que el sayagués no usa sombrero sino boina. En invierno se protegen con un pañolón al que también llaman tapabocas.

Y un contraste singularísimo se comprueba con relación a la semejanza a que nos hemos referido. Las mujeres visten, en cambio, en las comunidades de Sayago citadas, *exactamente igual* que las señoras principales de los pueblos andinos del Perú. Dos prendas las indentifica en grado notable: el pañolón, la mantilla tienen la misma forma, la misma calidad y las usan exactamente de la misma manera; se arropan con el pañolón al mismo estilo y diríamos que luego adoptan el mismo ademán. Y como las formas de las otras prendas —falda, blusa, zapatos y medias— y casi siempre el material de que están fabricados, es también el mismo; ver desfilar a las sayaguesas éstas, a la salida de la misa, por ejemplo, causa una impresión contradictoria que asombra al observador peruano de procedencia andina: tal parece que los indios hubieran desposado con damas de la aristocracia pueblerina; que de repente, hubieran sido ascendidos al mismo nivel y hubieran aprendido por obra de magia a comportarse frente a sus antiguas amas, dueñas y patronas casi absolutas como sus perfectos iguales. El comunero sayagués de los pueblos que estudié no se diferencia mucho por el aspecto externo del comunero de Lucanas; por esa razón, con cierta frecuencia me causaba un absurdo asombro de que en vez de ese castellano purísimo no se expresaron en quechua. No se trataba, por supuesto, de que esta impresión estuviera inspirada exclusivamente por el traje; las características externas influían sobresalientemente pero también la actitud de estos comuneros frente a los señoritos, su amor a la tierra, aunque en ciertos labradores de Bermillo alcancé a percibir algunos síntomas de fatiga respecto de la tierra. Porque ya no existe entre ellos el vínculo mágico que une al comunero indio con la naturaleza.

Estos vecinos bermillanos, trajeados con iguales prendas que los indios de Lucanas, eran, pues, y son vecinos, y en el término define en Castilla actual una categoría social semejante a la del comunero, «comun runa», o indio del Perú. Desfilan si no con la humildad del comunero peruano, sí con un aspecto exterior idéntico y con una carga de resentimiento interior frente al señorito, muy semejante al que el indio siente por el vecino [1] peruano.

El traje del hombre, del labrador, no varía. En cambio la mujer viste de colores oscuros desde que contrae matrimonio y de negro durante el período de la viudez. La norma que determina este uso es el mismo que rige entre las señoras en los pueblos muy aislados del Perú: la mujer casada se despide de casi todas las formas de recreación de la soltera; en realidad no debe existir para ella otro objeto de atención y finalidad de sus pensamientos y conducta que el cuidado del marido; se despide del «mundo» en el sentido de que pueda ser fuente de placer; y cuando el esposo muere, la mujer se viste de negro para el resto de su vida, puesto que se ha extinguido la única persona que podía ser para ella fuente de legítimo gozo. La persistencia de esta norma de tipo religioso-moral en ambas sociedades ha hecho posible que se conserve una paralelismo de veras sorprendente en la evolución del traje femenino. Porque los trajes típicos antiguos, como dijimos, han desaparecido en Sayago, y la mujer de Bermillo no se diferencia por la forma del traje de la mujer «aristrocrática», salvo en casos muy excepcionaels, como el de la señora de unos de los profesionales, que era madrileña y se vestía a la moda. Por lo demás, la diferencia consiste en el uso de cosméticos y en la libertad con que las señoras y señoritas de la «aristocracia», se pintan. La mujer labradora considera este hecho como inmoral. Sin embargo, algunas labradoras jóvenes, empezaban ya a usar muy discretamente la pintura en los labios.

Asimismo, una buena parte de los hijos de los labradores de La Muga solían usar trajes de casimir; corbata y cuello para los bailes del domingo, durante las fiestas mayores y en ciertas ceremonias, como el de las bodas. Pero el bermillano de edad media y el maduro y viejo, llevan el traje ya descrito. Naturalmente que no llega a ser una especie de uniforme como en el caso de los indios; los bermillanos y muguenses suelen usar pantalón de pana y americana de otro tipo de tela y hechura, pero no es lo común.

Los sastres de Bermillo confeccionan estos trajes, aunque ya de Zamora habían empezado a traer ropa del mismo estilo y más barata. Hombres y mujeres usan también chombas, lo que nosotros solemos llamar chompas. A pesar del rigor del invierno, el labrador no usa ya traje de lana porque la tela es muy cara. Ha ocurrido en este sentido el mismo cambio que en el Perú. El labrador antiguo hilaba la lana de sus ovejas y tejía la bayeta con que cosía muy frecuentemente él mismo las bragas (pantalones) y la chaqueta. Hoy usa tela de algodón y la forma de la chaqueta y del pantalón han variado, con respecto a la de los antiguos trajes. La braga era corta como el pantalón que usa ahora el indio peruano y la chaqueta también era corta.

Pero no se ha introducido aún en Bermillo el uso del overol si hay el menor indicio de

---

[3] «Vecinos», «vecinos principales», «notables» y «mistis» son algunas de las denominaciones utilizadas para referirse al grupo de los mestizos que habitan en las comunidades indígenas o campesinas (N. del E.).

la penetración de la mercancía ni menos de ciertos usos norteamericanos, ni siquiera de la música.

Encontramos en La Muga dos telares antiguos, pero sus dueños se dedican exclusivamente a la confección de mantas. En el invierno se requiere de mucho abrigo por las noches y estas frazadas son las mejores.

COOPERACION

Más de una mitad de las tierras de Bermillo son comunales y la cooperación institucionalizada existe.

Ha de ser interesante la comparación que hagamos entre el proceso lento de extinción de ciertas formas de cooperación entre los vecinos de Bermillo y la muy brusca que se operó en La Muga como consecuencia de la quiñonización de las tierras del común. Los llamados trabajos comunales todavía existen y obligan únicamente a los labradores, como a los comuneros en el Perú; e igual que en nuestros pueblos, tales trabajos se realizan para mantener los servicios de utilidad pública: arreglo de caminos, de manantiales, de las eras, de los frontones, etc. Los dirige y organiza el Ayuntamiento, cada año con menos atención, como trataremos de describirlo en el capítulo correspondiente.

La norma más importante que regía la cooperación entre los vecinos eran los llamados «contratos». Todavía existen pero de manera menos formal y sin el rigor que tenía en cuanto al cumplimiento de la obligación de cada asociado.

Los *contratos* eran asociaciones de vecinos, asociaciones formalizadas mediante un documento y una institución que tenía su presidente que obligaba a cada miembro a auxiliar ya algún otro que había perdido, por accidente o enfermedad, uno o más ejemplares de cualquier clase de ganado. El asociado compraba, proporcionalmente, una parte de la carne de la res si ésta había muerto por accidente y el veterinario la había declarado en buen estado; la compraba «aunque no la comía». Si la muerte era producida por enfermedad, el asociado daba en dinero la parte proporcional. Los *contratos* existen aún y se cumplen todavía, pero el retiro de asociados es cada vez más numeroso.

Otras formas de cooperación tradicional se realizaba durante el acarreo de la escoba y en la trilla y siega del común.

El acarreo de la escoba es mucho más necesaria e importante precisamente para los vecinos muy pobres que no tienen ganado de tracción y mucho menos de carro. Los parientes y amigos «más los amigos, que todos los somos, porque por la gracia de Dios en Bermillo no hay riñas», lo cual es exactamente cierto, acarrean en sus carros la escoba que el vecino pobre ha cortado con infatigable esfuerzo desde antes del amanecer hasta algo después del crepúsculo, el día señalado para el corte por el Ayuntamiento. El vecino favorecido agasaja a quienes le ayudaron convidándoles un poco de vino y, si le es posible, chorizo o jamón.

En la siega y la trilla.—Los labradores siegan y trillan las vecindades de los enfermos y de las viudas. Lo hacen cuando cada quien ha concluido el trabajo de su propia parcela. En 1957, año anterior al de mi permanencia en Bermillo, el único hijo de una viuda había

enfermado de tifus. Los labradores acudieron a segar, trillar y acarrear el grano y la paja de las tierras de la viuda en mucho mayor número del que era necesario para realizar la tarea. La faena se realizó de muy buena gana y «hasta con más voluntad que la que se pone en la de uno mismo». Pregunté si esta clase de cooperación se ofrecía también a los vecinos muy pobres. «Ellos ya no necesitan —me dijo la señora S.—, trabajan a medianía y son asistidos por los ricos que les toman la tierra en esa forma. Sin vacas no se puede arar bien. Se araña la tierra. El burro es flojo. Pero a los que se atrevían, por mucha necesidad, a labrar la tierra, también los ayudaban, hasta que la iglesia lo prohibió».

A este tipo de cooperación para con el labrador muy pobre se le dominaba «parejero». Los labradores amigos araban la tierra del pobre los días domingos en la mañana. Acudían muchos hombres con sus vacas y podía incluso conseguir, el labrador pobre, la «bima» y aun la «tercia» de sus vecindades. Pero el señor cura, hacía sólo cuatro o seis años, prohibió rigurosamente esta faena por considerarla contraria a los preceptos de la Iglesia que ordena el descanso dominical. En La Muga se siguió inmediatamente el ejemplo de Bermillo y el «parejero» desapareció. Los labradores pobres fueron despectivamente arrojados de la casa cural cuando fueron a rogar que el párroco reconsiderara la orden. Este hecho dio mayor fundamento a la superstición actual de muchos labradores que creen que 'los curas no son tales sino anticristos disfrazados'.

Los labradores ricos y acomodados también suelen prestar vacas a quienes sólo tienen dos y una de ellas ha enfermado.

* * *

El bermillano, tan avaro, no lo es cuando se trata únicamente de ofrecer su trabajo y hasta con su equipo. Ni una patata pero sí un día una labranza, incluso con la mejor pareja de vacas. La apreciación del valor del tiempo y del trabajo sigue siendo la misma que la de un campesino antiguo, se diría ahora que la de un habitante de las regiones subdesarrolladas. Y el trabajo y el tiempo se le ofrece con la mejor voluntad a algún miembro de la comunidad físicamente inhábil. Esta evidencia de contar con el auxilio de los demás crea en el labrador de pocos medios y aun en el rico y el acomodado, puesto que nadie tiene peones en el pueblo —salvo para la siega, por parte de los ricos—, crea en el labrador un sentimiento de seguridad que lo protege.

No hay incompatibilidad en Bermillo entre avariacia y cooperación, no se olvida por eso la drástica y, para los pobres la abrumadora decisión de la Iglesia de hacer desaparecer una de las formas más activas, desinteresadas y oportunas de tal cooperación: el «parejero». En La Muga, según nuestros informantes, esta decisión fue recibida con no disimulado regocijo, porque allí ya no existe la propiedad comunal. Tal parece, como trataremos de demostrarlo mediante las informaciones recogidas en Sayago, que los curas o la Iglesia española consideraban la cooperación como una negativa supervivencia y como un mal germen político.

La cooperación está sustentada, indudablemente, en la existencia del común. Donde las tierras comunales han sido quiñonizadas, la comunidad como tal, como un sistema de vínculos que liga a los miembros de un pueblo e inspira en cada uno de ellos cierto

sentido de identificación mutual, de mancomunidad, a pesar de las diferencias de nivel económico desaparece. El minifundio y el individualismo se acrecientan y la conducta humana cambia sustancialmente. Tendremos oportunidad de examinar este hecho al tratar de la comunidad de La Muga.

DOS ECONOMIAS, DOS MUNDOS EN BERMILLO. EL VECINO ESPAÑOL Y EL COMUNERO PERUANO.

Estudiamos en Sayago dos comunidades, observamos tres más y una en Alista. Ni en La Muga, ni en Torrefrades, Villamor de la Ladre, ni en Tudera, ni en San Viterio existe la casta de los señoritos, nos informaron que tampoco existe en las otras comunidades agropecuarias de Sayago. En Bermillo, en cambio, como ya lo expusimos con cierto detenimiento, los profesionales, comerciantes empleados y artesanos forman el mundo de los señoritos. Incluso el artesanado, algunas de cuyas especialidades son indispensables en todos los pueblos de Sayago, como el de la herrería, por ejemplo, y el de la sastrería, en Bermillo, establecen una categoría diferente y superior a la del labrador o vecino. En La Muga como en San Viterio, herrero y sastre son considerados como *vecinos,* es decir dentro de la categoría predominante y considerada formalmente como la única, de labradores.

La «aristocracia» de Bermillo está constituida por individuos de niveles económicos tan extremadamente diferentes como las que comprobamos que existen entre los labradores. Se formó o aparecio con la burocracia que vino al establecerse la capital del partido en la aldea. Los profesionales que la administración pública requería, ocuparon inmediatamente una posición superior, «aristocrática», en relación con el labrador del pueblo. El burócrata y todos sus auxiliares, abogados, procuradores, escribanos, telegrafistas, médicos, sanitarios, portapliegos, etc. La necesaria afluencia a la capital del partido de toda una clientela abundante que por razones de la administración pública debía acudir a Bermilo y el propio personal de la administración hizo surgir en Bermillo el comercio y su desarrollo. Tal hecho puede aplicar la mayor importancia que en este pueblo tienen los artesanos, necesariamente trabajadores a tiempo completo en sus talleres.

Un labrador rico que cuenta con un millón de pesetas despositados en el Banco tras larguísimos años de dura labor y ahorro es económicamente tan fuerte como el más rico comerciante del pueblo e infinitamente más poderoso que un empleado de Banco cuyo sueldo (1.200 a 1.500 pesetas) no le permite ni siquiera pensar en la posibilidad de contraer matrimonio. El labrador rico ocupa, en lo económico, un nivel mucho más alto que el 90% de señoritos de Bermillo, sin embargo, él mismo se considera como de clase baja.

Es el tipo de ocupación lo que levanta la valla, lo que delimita los dos mundos sociales de Bermillo: quien *labra es vecino, comunero;* pertenece a la clase baja; quien se dedica a otra clase de actividad que no sea la del campo —desde el abogado y el médico hasta el portapliegos del Banco— es «señorito». Los artesanos no aceptan ser incluídos en esa categoría y, de hecho, no se comportan como tales. Constituyen un pequeñísimo y naciente grupo intermedio.

La clase de ocupación determina el tipo de conducta y una actitud perfectamente definida del individuo de uno de estos estratos respecto al que pertenece al otro: despre-

cio y odio mútuo, que no se debilitan sino que aparentemente se mantienen igualmente fuertes e intensos cuanto más bajo es el nivel económico del señorito.

Afirmamos que ambos estratos o castas o para ser más exactos, el señoritismo se formó con la aparición de la burocracia, porque, como lo hicimos resaltar en el capítulo respectivo, teóricamente, todo hombre casado con residencia en Bermillo es para el Ayuntamiento un *vecino* y, precisamente, para los efectos del reparto de las tierras del común. Formalmente, pues, Bermillo es, como todos los demás pueblos de Sayago, una comunidad de vecinos, es decir, de labradores. La burocracia «aristocrática» surgió en Bermillo con el aparato administrativo que requería el gobierno del Partido, cuando éste fue creado.

Naturalmente, tal «aristocracia» no existiría ni habría podido diferenciarse si no fuera porque España continúa siendo un reino con supervivencia feudal. El hecho de que todo Sayago, excepto la muy pequeña zona fronteriza de Fermoselle, sea una región de tierras muy pobres, contribuyó sin duda, a mantener a la población del partido en un estado de gran aislamiento y pobreza, impidiendo la presencia de una *aristocracia* de rango tradicional. No existió ningún título de nobleza en Sayago. Tal circunstancia permitió, asimismo, la conservación de las antiguas costumbres comunitarias y no solamente eso sino la posibilidad de liquidar, a favor de las comunidades, como ya lo anotamos, las pocas dehesas o latifundios que existían y que fueron adquiridas por los pueblos.

La aparición, en Bermillo, de abogados, notarios y procuradores y escribanos, gente de otros usos y costumbres, diferentes a las del labrador a quien esta nueva gente desprecia por la «baja ocupación» a que están dedicados, hizo surgir la nueva «casta». Ellos mismos se llamaron señoritos, e impusieron los títulados —titulos profesionales— que se llamara don y no señor como entre sí se tratan los labradores. Los auxiliares de estos titulados se asimilaron a la nueva casta y ocuparon grados inferiores a la categoría de sus jefes.

Y de este modo se estableció la estratificación social, singularísima de Bermillo, en contraste con la de otras comunidades de Sayago.

La semejanza de las bases de este tipo de estratificación con las del Perú, en las regiones donde han sobrevivido las comunidades indígenas, es clara. En Puquio, por ejemplo, con la cual trataremos de establecer comparaciones frecuentemente, existen *comuneros*, es decir indios, que tienen tierras y ganado en cantidad apreciable y son económicamente mucho más poderosos y más ricos que muchos «señores» *vecinos mistis* o *weraqochas*; sin embargo, y por las mismas causas determinante que en el caso comunero de Bermillo, ocupan el grado más bajo en la escala social. Naturalmente, que en el caso del Perú, aparte de las mismas causas determinantes que en Bermillo, existen otras, como el del prejuicio, que ya no es racial, sino cultural, respecto del indio. Porque en el Perú, el vecino español, es decir el labrador, según la clasificación sayaguesa, convertido en propietario de tierras e indios, se elevó a la categoría de *señor*, mientras que el indio del antiguo *ayllu*, que, como el *comunero* vecino actual de Sayago, labraba tierras comunales que se repartían anualmente, se convierte en el *comunero* post-colombino, el común *runa*, gente del común, integrante de la comunidad.

De este modo el tipo de ocupación determina y delimita los dos círculo de la estratificación social en Bermillo. En las regiones del Perú semejantes a la de Sayago en cuanto

al grado de desarrollo socioeconómico, además del tipo de ocupación influye el tipo de la cultura, el grado de aproximación a la india o la occidental. La lucha, por tanto, la tensión principal que aglutina y dirige a estos círculos no está determinada por razones puramente económicas; se le puede considerar como una lucha entre dos castas.

El labrador cree que el señorito obtiene el dinero «injustamente», «anticristianamente», mediante un trabajo que no es *trabajo:* permaneciendo sentado en las oficinas «para jo... a los demás» o «sentado tras de un mostrador para robar a la gente». La única fuente legítima de riqueza según él es el «trabajo por Dios ordenado», el del músculo, la labranza. «Los demás viven de nosotros como sanguijuelas malditas», repetía C. A con gran indignación y convencimiento.

Este concepto cristiano del trabajo rige todo el curso de la vida del bermillano. El recreo, el *goce* humano de los sentidos y la libertad para disfrutar de él está graduado según la edad, es decir, según la aptitud física para el trabajo. El hombre casado no puede bailar sino durante las fiestas religiosas y únicamente con su esposa. La mocedad da derecho al máximo del goce pero compartido con el máximo del trabajo, porque es el período de la despedida de la libertad mayor para el placer de los sentidos. El niño es libre, porque sus formas de goce son puras y existe un sistema muy riguroso para defender esa pureza. Por eso en Bermillo, el único artista es el niño, la niña, diríamos, porque es la única que canta y danza.

Una contradicción muy notoria se percibe entre este concepto y la aceptación formal unánime de quien se dedica al *verdadero y único trabajo* que cristianamente puede llamarse tal, ocupe el último lugar en la escala social. Se descubre, por cierto sin mucho trabajo, que el labrador acepta este hecho consumado no por convicción sino por el rigor. Los señoritos también están seguros de ello. Por eso el rigor se aplica sin contemplaciones por quienes tienen dominio político que son aquellos que, según el campesino de Bermillo, no trabajan, si se acepta honradamente el concepto cristiano del trabajo.

ESTRUCTURA SOCIAL BASICA

LA FAMILIA

No hay matrimonio en los tres pueblos que estudié en Sayago y Aliste que forme hogar separado inmediatamente después de la ceremonia ni aun siquiera uno o dos años después. El recién casado vuelve a habitar la casa paterna. El matrimonio vive separado. Excepcionalmente, si los padres de alguno de los novios son más acomodados, reciben en su casa a la pareja. Pero lo tradicional es que cada recién casada vuelva a la casa paterna, hasta que ambos hayan reunido la hacienda y un capital suficientes para construir casa y vivir independientemente. Porque los padres se oponen al matrimonio de sus hijos con jóvenes de inferior nivel económico y durante el período de la sujeción al hogar paterno, cada padre exige una participación equivalente en el auxilio a los recién casados y lo exige rigurosamente. Pero cuando el matrimonio se ha logrado independizar, la emancipación es total y constituye una familia de tipo nuclear. Los padres no tienen autoridad especial ninguna sobre los hijos.

En cambio, en tanto que viven en la casa de los padres, el *status* del recién casado sigue siendo exactamente el mismo que el del soltero: tanto para la mujer como el hombre trabajan en las tierras de los padres y para beneficio de los padres. Los padres a su vez alimentan y visten a los hijos y a los nietos. La única fuente de beneficio propio del matrimonio nuevo son la vecindad que el marido recibe, las que pueda alquilar y los cerdos que está autorizado a criar.

La emancipación de los recién casados se hace posible, porque además de las vecindades, si el padre de alguno de los cónyuges o de ambos, son ricos, les asignan una o dos cortinas, no de las mejores ni de las más grandes. Los medianamente acomodados obsequian a los novios una churra (vaquilla). También reciben en calidad de obsequio algunos muebles, tanto de sus padres como de los amigos y parientes. Asimismo, tienen derecho a criar cerdos en sus casas, tanto el hombre como la mujer, y éste es uno de los medios más prontos y seguros de obtener algún capital en dinero, para los matrimonios de padres pobres.

Los hijos viven en la casa de la madre, es decir, de los abuelos maternos.

La norma es que un matrimonio no se emancipe mientras no haya alcanzado el nivel económico y social en que están ubicados los padres dentro de la comunidad. Los hijos casados de un labrador rico no forman una familia emancipada mientras no hayan traba-

jado lo suficiente, con el limitado capital que recibieron al tiempo del matrimonio, como para haber llegado al nivel también de ricos, no, por supuesto, en el grado de los padres, pero sí con una hacienda (ganado) que les permitirá, sin duda, alcanzar tal grado. Esta norma general explica que, precisamente, tanto en La Muga como en Bermillo y San Vitero de Aliste, aparentemente en toda Sayago y Aliste, que los hijos de los ricos sean los que tardan más en emanciparse. Tuve informaciones acerca de recién casados que vivieron en los hogares de sus padres hasta diez años.

Nuestros informantes, especialmente C. A., a pesar de su agudo sentido de observación y su sabiduría, no tenían en cuenta esta rigurosa situación cuando intentaban explicar, racionalmente, la extraordinaria y alarmante cantidad de hombres y mujeres solteros que existen en Bermillo.

La familia constituye un verdadero núcleo sólido de individuos vinculados por la necesidad común del trabajo. La mujer mantiene un *status* muy alto en el hogar, a pesar de ciertos dichos populares que hemos citado en otro lugar y que aparentemente constituyen indicio de la sujeción humillada de la mujer con respecto al marido. Es de tal modo indispensable la colaboración de la esposa para el mantenimiento del hogar y las posibilidades de incremento de los medios de producción, que el esposo en Sayago reconoce y respeta esta colaboración.

El trabajo de la mujer no deja de ser nunca abundante y hasta abrumador, mientras que el del hombre es duro e intenso sólo durante las fases más importantes del cultivo. La mujer, además de preparar los alimentos para la familia, ayuda al marido en el cuidado de las vacas y de toda la hacienda. Ella vigila los cerdos, selecciona la ración de cada uno de ellos, alimenta y cuida las gallinas y los conejos que casi todas las familias crían; y, además, lava, plancha, zurce y realiza la rudísima labor de limpiar la casa. La rutina diaria de una mujer, soltera o casada, más por supuesto de la casada, está plena de trabajo; les queda apenas alguna hora libre para visitar a las amigas y charlar un poco con ellas y aun cuando esto ocurre no dejan de llevar «labor» para aprovechar el tiempo durante la tertulia; generalmente va a tejer o coser alguna prenda pequeña. Y sobre todo esto tiene a su cargo el huerto que significa un rudo trabajo físico.

Citemos, para ilustrar mejor esta descripción general, un caso:

Nuestros excelentes amigos y vecinos Elías y Agustina, que tenían ya tres hijos cuando estuvimos en Bermillo y diez años de casados, vivieron tres años y medio en las casas de sus respectivos padres. Elías es considerado como un labrador acomodado, de nivel más alto que el de su padre y es famoso como segador. El día de las bodas recibieron como obsequio, cada novio, una churra de sus respectivos padres. A ella le dieron además, en su casa, una mesa camillera y un catre. Tuvieron pocos regalos de los amigos. Elías recibió en seguida tierras del común, una vecindad completa y no pudo arrendar más, ni de las del común ni de cortinas. Ambos trabajaban en las casas de sus padres *exactamente igual* que cuando eran solteros. Tuvieron dos hijos que fueron vestidos y alimentados por los padres de ella. Al segundo año Elías logró alquilar cinco vecindades y una «cortinica».

Al tercer año de matrimonio pudieron comprar dos cerdos que fueron alimentados por los padres de ambos. Los cerdos resultaron muy buenos. Los beneficiaron sin obse-

quiar nada a nadie. Entre ambos hicieron embutidos, jamón y tocino. Con la venta de estos productos compraron, por fin, un carro. Las churras habían crecido y tenían crías. Vendieron terneros y pudieron construir una pequeña casa. Se independizaron merced a los cerdos y los terneros. Fundaron un hogar que contaba con lo indispensable para una familia acomodada: casa, carro, tres vacas, algunas ovejas.

Elías como de unos treinta y cinco años de edad goza de mucho prestigio como cantante de «aires antiguos» y de bailarín de la única danza folklórica que queda en Bermillo: la de la ofrenda del ramo. Entona con hermosa voz algunas pocas canciones de la trilla y el acarreo. Es generoso y un tipo bastante moderno de labrador.

Se levantaba en el mes de marzo a las 6.30 a. m. Va a dar de comer a las vacas, en ayunas. Vuelve a las 8.30. Almuerza a esa hora: sopas y patatas y café. A las 9.30, vuelve al campo a arar en tierra arrendada. A la una comió un bocadillo de tocino y Agujas, especie de sardinas. Continuó arando hasta las 4.30 p. m. Luego de llegar a su casa comió asadas (una verdura silvestre) en ensalada y un huevo frito. A las 5.30 regresó al campo a dar de comer a las vacas, errén. De regreso charló unos instantes con los labradores que también venían al pueblo. Comió a las 8.30 una sopa de ajos, y se acostó a las 9.

Agustina enciende la lumbre a las 7.30 a. m. Los niños duermen aún. Luego barre y hace los «avíos» de la casa y prepara el almuerzo para su marido. A las 9 ayuda al esposo a atar el yugo a las vacas. «Sobre las nueve despiertan los niños»; los lava o hace que se laven. Tiene tres hijos: una niña de nueve años, un niño de cinco y otro de un año. Según la edad toman diferente «desayuno». El niño mayor café (achicoria) con torradas (pan «torrao» con aceite, frito); la niña sopa de ajos con pan. Luego despacha a los dos mayores a la escuela; les da un cachito de tocino y pan para que tomen con la leche que, con ayuda norteamericana, les sirven en la escuela. Ella se va en seguida al huerto a trabajar. Cuando hay buen día va a lavar la ropa de color, o encala la casa. Vuelve a cocinar. A la una y media regresan los niños y les da de comer, generalmente sopas y patatas o cocido de garbanzos. Ella come con los niños. Los chicos vuelven a la escuela a las tres de la tarde. Ella da de comer al cerdo y regresa al huerto. A las cinco salen los niños de la escuela. Les da un cachito de pan con azúcar o chocolate. La gente pobre sólo puede ofrecerles tocino a sus hijos a esa hora. Los niños de más de cinco años se van a la calle a jugar libremente. Ella prepara la comida y separa el pienso para el ganado. Si tiene tiempo, teje o cose. A eso de las tres, algunas veces suele «escaparse» por unos minutos para conversar con la señora María.

* * *

Emancipado el nuevo matrimonio cesa por completo la autoridad de los padres sobre sus hijos casados. En cambio los solteros, cualquiera que sea su edad, quedan rigurosamente sujetos a las órdenes del padre y, en cuanto se refiere a su economía, a la buena o escasa voluntad del padre, a su grado de avaricia.

No existe obligación ninguna especial del hijo casado respecto de sus padres. Es ya un vecino emancipado y los riesgos o buena fortuna los afronta y disfruta sin la participación o protección de los padres. No hay familia extensa. Incluso puede una familia esperar

mucho más de ciertos amigos que de hermanos y padres, salvo, naturalmente, los casos excepcionales. Pero la norma común es que la familia recibe la protección de los padres en tanto viven formando parte del grupo paterno. Por eso la emancipación de los recién casados tarda muchos años en realizarse, pues una vez lograda, la nueva familia constituye un núcleo que no cuenta con la posibilidad de la cooperación especial de sus parientes sino de las formas comunales que ya hemos descrito. Los padres se muestran ante los hijos emancipados tan avaros e indiferentes como ante cualquier otro vecino, e igual actitud toma el hijo frente a su padre.

El matrimonio se libera únicamente cuando ha obtenido la seguridad evidente de que puede económicamente bastarse a sí mismo en el nivel al que pertenecen sus padres, mientras tanto está obligado a sufrir la supeditación extremadamente rigurosa a los padres. Porque ellos no ofrecen ninguna participación a los hijos que aran, siegan, trillan y acarrean los frutos de las tierras de los padres. El recién casado está obligado a desarrollarse a fuerza de ingenio, de trabajos suplementarios, sobre la base de la vecindad que recibe y del ganado que se le obsequia —y que no está aún en edad de arar— al tiempo del matrimonio. Claro que las familias ricas obsequian más ganado que los acomodados y ofrecen a los recién casados alguna tierra de cortinas, pero nunca con abundancia. El hombre joven y la mujer joven deben trabajar rudamente para alcanzar su emancipación; cuando al fin la consiguen no guardan hacia sus padres ninguna gratitud especial, puesto que han sido en cierta forma servidores de ellos, a pesar de ser ya personas casadas. De este modo no supervive un vínculo afectivo profundo entre los padres y sus hijos casados. Las relaciones se mantienen, aparentemente, en los mismos términos que con el resto de los vecinos. El matrimonio cuesta, pues, bastante más caro en Bermillo y creo que en todo Sayago y Aliste que en nuestras comunidades indígenas, en muchas de las cuales los comuneros construyen para los recién casados una vivienda nueva.

La esposa no usa el apellido del marido, sigue llevando su nombre y apellido de soltera, y los amigos y parientes así la nombran. Los hijos llevan el apellido del padre.

La fidelidad conyugal es muy sólida en Bermillo. El adulterio es considerado como un acto monstruoso. No se recordaba un sólo caso de adulterio que hubiera ocurrido en La Muga o en Bermillo, entre los matrimonios de labradores. Se hablaba de dos señoritos que tenían amantes, no en la misma villa sino que las mantenían, uno en Zamora y otro en cierto pueblo próximo. Se consideraba a estos individuos como a seres excluidos de la «voluntad y de la caridad de Dios» y excluidos por tanto de ser considerados como seres humanos verdaderos, como cristianos. Y, naturalmente, en estos pueblos quien no es cristiano no puede ser tomado como un ser humano cabal. El control social es, pues, en este sentido, implacable y sumamente estricto.

El parentesco no consanguíneo o *«espiritual»* no existe. No hay parentesco artificial de ninguna especie. El propio término de compadre no existe, no se usa. Los padres de un niño o de un recién casado no llaman compadre al padrino de bautismo o de matrimonio de sus hijos. Estas ceremonias no crean vínculos ni obligaciones especiales entre los participantes.

Al tiempo de bautizar el párroco no amonesta al padrino ni le indica, como en el Perú, que se convierta en una especie de segundo padre del niño y que le debe asistencia y

consejo durante toda la vida. La única advertencia que hace es que los padrinos no pueden casarse con sus ahijados sino pagando la dispensa correspondiente. Eso es todo. Y, por costumbre, el padrino de bautismo es elegido también para apadrinar la boda. Sólo en casos muy raros, «cuando ha habido algún resentimiento», el padrino rehusa aceptar el nuevo compromiso, pero, por lo general, la tradición se cumple. Tampoco en este caso, el padrino está obligado a ofrecer a los ahijados una contribución especial, ni obsequios ni otra cosa. Es un simple cristiano que acepta representar, en el acto de la ceremonia, un papel necesario para el cumplimiento del sacramento. No representa nada más para la familia del niño o del joven a quien ha apadrinado. Unicamente, el día de Reyes, y no constituyendo una obligación necesaria para conservar el prestigio, los padrinos suelen obsequiar a sus ahijados de bautismo algún regalo pequeño, juguetes o alguna prenda de vestido de poco valor.

Los padrinos de confirmación de todos los niños son el Alcalde y su esposa. Es una obligación más del Alcalde como autoridad. No crea ni puede crear vínculos.

Estas comprobaciones que hicimos no sólo en Aliste y Sayago sino también en algunos pueblos de Sevilla, nos llevaron a la conclusión de que las diversas formas de padrinazgo que existen en nuestras comunidades indígenas constituían una creación original determinada por las características singulares de la estratificación social en el Perú. La institución del padrinazgo ha intervenido e interviene con frecuencia de manera muy importante en la relación de las castas y como mecanismo de protección en el Perú. Constituyó una de las pocas formas de establecer vínculos relativamente íntimos entre los inferiores con los superiores, es decir entre indios, mestizos y señores, y entre mestizos y señores. Tal función del compadrazgo sigue rigiendo en el país. Abner Montalvo ha hecho un estudio minucioso del compadrazgo en la Hacienda Vicos (Tesis para optar al grado de Bachiller en Etnología y Arqueología) y ha demostrado cómo el compadrazgo crea vínculos permanentes entre los compadres y entre el padrino y el ahijado y cómo este hecho hace que la selección de los padrinos sea considerada con criterio sumamente interesado y que el padrino también tenga en cuenta sus «conveniencias» para aceptar o no el establecimiento del vínculo. Luego, en Vicos, existen hasta ocho formas o motivos que establecen tal vínculo, aunque unos obligan más que otros. Y, en general, en todo el Perú, aparte del bautismo, la confirmación y el matrimonio, existen otras ceremonias y ritos o «costumbres» que requieren de padrinos y originan relaciones permanentes entre los compadres (de agua de socorro, de corta pelo, de arras, de cera, de techa casa, etc.). Algunas de estas ceremonias son más importantes que otras y determinan por tanto grados diferentes de relación entre los compadres, especialmente en las comunidades de indios y mestizos. El padrino, por ejemplo, de una techa casa o *wasi hispi, wasichakuy* o *waykatay*, nombres con que, respectivamente, en el valle del Mantaro, en los Departamentos de Ayacucho, Huancavelica y en Ancash se denomina a la fiesta con que se celebra la conclusión de la construcción de una casa, el padrino de esta ceremonia es un personaje que cumple obligaciones costosas y está obligado a mantener relaciones de asistencia y afecto con su compadre, dueño de la casa recién concluida. En algunos pueblos del valle del Mantaro son varios los padrinos que intervienen en una techa casa y se les llama *masha*, que en quechua nombra al cuñado. En Puquio, como en Huancayo o Jauja, la

ceremonia de un *wasichakuy* dura todo un día y una noche, y en este tiempo se cumplen diversas ceremonias ceñidas a patrones muy estrictos. En Puquio concluye con la Danza de las cintas, y el Despacho que consiste en el entierro de algunos desperdicios de materiales de construcción y de las comidas. El entierro lo hace un pongo, que es una especie de chamán o sacerdote que ha alcanzado, tras largo aprendizaje y martirios, la virtud de comunicarse con los wamanis o Apus, los dioses-montañas. El padrino de un *wasichakuy* obsequia al dueño de la casa recién techada, dos cruces, una pequeña de plata, que debe guardarla en un cofre, y una grande y polícroma de lata o acero que se clava en el techo, entre dos toros de barro. El diálogo cantado que se realiza a la entrega de las cruces es de lo más emotivo; porque el padrino elogia en versos quechuas los esfuerzos y sacrificios hechos por el indio que ha construido su casa y le desea prosperidad y paz a la sombra de su nueva casa; el dueño agradece, entre lágrimas, y en versos muy hermosos, la ofrenda y los buenos deseos del padrino.

Sin duda que estas formas del compadrazgo son originales y han seguido en la cultura indígena peruana el mismo curso de readaptación, reinterpretación y creación que sufrieron otras ceremonias, fiestas y expresiones artísticas de origen español; pero, William Foster nos ha ofrecido un excelente trabajo sobre el compadrazgo en España y América Latina y, citando a Mintz y Wolf[1], ha demostrado cómo, en la España medieval, el compadrazgo cuplió las mismas funciones que en el Perú colonial y en el contemporáneo de los Andes y de qué modo proliferó el número de compadres, a tal punto que se convirtió en un peligro grave para el aumento de la población, pues el compadrazgo impedía el matrimonio entre parientes espirituales. El riesgo llegó a tal extremo que las autoridades eclesiásticas intervinieron para limitar el número de padrinos: «Un documento español registra —afirma Foster— un edicto del año 1440 de la orden de Santiago del Espada, aconsejando a los sacerdotes no aceptar más de dos padrinos de cada sexo para el bautismo y señalando que "*cuatro o cinco, diez, quince, veinte padrinos y madrinas y más*" eran aceptados por éstos. Puesto que hay un sólo padre de generación corporal, sólo debe haber uno de regeneración espiritual, o a lo más dos, para el honor del niño y de sus padres». El problema fue oficialmente resuelto por un edicto del Concilio de Trento que reducía los padrinos de bautismo a uno de cada sexo y padrinos de confirmación también a uno de cada sexo. «No obstante —advierte Foster— los cambiantes patrones socioeconómicos, en vez del Concilio de Trento, fueron los causantes del fracaso del compadrazgo en España como una medida integrativa y de ayuda mutua.»

Han sido estos mismos «cambiantes patrones socioeconómicos» los que han hecho desaparecer en algunas provincias modernizadas andinas, y en la costa, muchas de las ceremonias y medios de los que se podía aprovechar un individuo para hacerse de compadres. Pero resulta evidente que en esta variedad de ceremonias constituyen una creación, como lo suponíamos, de la cultura indígena postcolombina, pues la proliferación o incremento de padrinos y compadres en España se consiguió mediante el fácil recurso de aumentar el número de padrinos del bautismo y la confirmación. En el Perú colonial se

---

[1] «Cofradía y Compadrazgo en España e Hispanoamérica», en *Southwestern Journal of Anthropology*. vol. 9, n.º 1.953. Traducido y reproducido en la *Revista del Museo Nacional*, Lima, vol. XXVIII, 1959.

crearon nuevas ceremonias y las antiguas supervivientes, como el de la ceremonia con que concluye la construcción de una casa, fueron aprovechadas u obligadas a cristianizarse mediante la adopción del padrinazgo católico[1].

Hemos tratado de hacer resaltar el hecho singular, en cuanto se compara con la familia del Perú andino y aún de ciertas regiones de la costa, de que en Sayago y Aliste no existe el parentesco artificial.

Las formas de cooperación comunal a que nos hemos referido parecen ser y nos aventuraríamos a afirmar que son las únicas fuentes de seguridad y auxilio con que cuenta el labrador. Los parientes colaterales no están obligados más que el padre de los hijos emancipados por el matrimonio. Más allá del período de la solidaridad ya descrita de padres e hijos, no existen otros vínculos de familia que puedan funcionar como medios de seguridad y protección. La familia, una vez emancipada y establecida independientemente, lucha sola, enfrentándose a los riesgos que, según sus medios económicos o el nivel que ocupa entre los labradores, son mayores o menores en grado, pero a los que por tradición están acostumbrados a conjurar o sufrir.

DE LA INFANCIA A LA MUERTE

Embarazo, alumbramiento y primera infancia. Bautismo

No hay en Bermillo parteras profesionales. Las mujeres embarazadas son atendidas por sus madres y con el consejo y el auxilio, a la hora del alumbramiento, de una comadrona o mujer «más sabida» en estas atenciones. Cuando la familia se ha emancipado basta la ayuda del marido y de alguna amiga con experiencia.

No es supersiticioso el sayagués. Fue una de nuestras sorpresas. Es hombre práctico y objetivo. La gestación y el nacimiento de un niño no están, por eso, comprometidas ni por buenos o malos augurios de ninguna clase o por la creencia de que algo que esté presente en el instante del alumbramiento pueda ejercer influencia nefasta o favorable para la salud física del niño o para su futuro. El parto es tenido como un acto natural y venturoso, salvo que la familia sea muy pobre; porque en este caso el recién nacido más que una promesa de auxilio para días bastante lejanos constituye una carga abrumadora.

No trasciende, tampoco, mucho la noticia de un alumbramiento. Los propios parientes próximos consideran el hecho como algo natural y no se alborotan ni se apresuran a visitar a los padres del recién nacido para felicitarlos.

Por las circunstancias en que los matrimonios no emancipados viven, tampoco constituye la llegada del primer hijo un acontecimiento tan conmovedor, aparentemente, como entre los vecinos y aun entre los indios de nuestras comunidades. El padre seguirá vivien-

[1] En Bermillo y, hasta donde hemos investigado, en toda España, la conclusión de una casa se celebra únicamente con una comida especial que se dedica a los maestros de la obra; se les agasaja a ellos; la fiesta no tiene relación con los dueños de la casa.

do, durmiendo y comiendo en la casa paterna, lejos de sus hijos y de su esposa. Es una familia dispersa; toda la familia se inicia dispersa en Sayago.

Entre la clase o casta de los señoritos el nacimiento del primer hijo de un matrimonio constituye un acontecimiento. Pero hay pocos señoritos jóvenes que residen en Bermillo. Y nosotros hemos estudiado, desventuradamente, por la estrechez del tiempo de que disponíamos, principalmente la vida social de los comuneros.

La recién casada ha preparado el ajuar del niño durante el período del embarazo. No recibe regalos de nadie con motivo del nacimiento de sus hijos. Las prendas con que se abriga y se viste a un recién nacido tienen la misma forma y llevan los mismos nombres, pero el material de que están hechas varía según el nivel económico de los padres y abuelos:

Al nacer envuelven al infante en un pañal y en una «envuelta», de moletón o piqué (que son las telas más caras). Todo padre trata de que su hijo sea abrigado con esta clase de tela; si es muy pobre, tendrá que resignarse a otras corrientes y ordinarias, de algodón. Luego fajan al niño, pero no apresándole las manos como en la sierra peruana. Les dejan los brazos libres y los fajan «nada más hasta la barriguita». Así los tienen hasta que cumplen cinco meses «si tira bien el tiempo». Después de los cinco meses los «ponen en corto». Si es varón lo visten con un ponchito, que es una especie de mameluco, y si es mujer con una faldita o mandilonín.

El niño duerme y permanece en el brizo, nombre tradicional de la cuna, que está siendo reemplazado por éste último.

Las madres no cargan a sus hijos en la espalda. Los llevan en el brazo izquierdo, «enrebujados».

Al año, el infante empieza a caminar. No le cambian el tipo de vestido. A esa edad los destetan. Les han enseñado a comer desde los ocho o diez meses y «cosas fuertes»: verduras, «si es el tiempo», puré de garbanzos o alubias, jamón y aun tocino.

A los tres años visten a los niños con pantalón largo y chaqueta. Las niñas siguen «de corto» hasta la pubertad.

Período de la infancia indiscriminada

A los cinco años, hombres y mujeres «ya marchan a correr su elección». Hasta los seis años varones y mujeres juegan juntos. Este es el período pre-escolar en que el niño permanece bajo la potestad directa de los padres y no interviene aún la autoridad de la escuela oficial.

Los niños de cinco y seis años se supone que todavía no tienen «malos instintos», que son «angelillos» y que pueden, por tanto, jugar entre ellos, libremente, sin peligro de ninguna clase para la pureza del alma. Se inicia el conocimiento de la calle, de las pequeñas plazas y de los campos adyacentes, en forma personal y sin reglamentos exteriores rígidos que los opriman o limiten. Los niños toman contacto con la naturaleza en compañía íntima, con toda la intimidad que es posible a esa edad, entre varones y mujeres.

La libertad de que gozan es verdaderamente casi absoluta, como la que siguen

teniendo después, desde los siete años, pero separadamente, porque el hombre se convierte en tabú para la mujer y la mujer para el hombre.

La libertad es casi absoluta porque no los vigilan y casi no les ponen límite a la hora en que deben volver a casa. Nos asombraba esta confianza total de los padres en las posibilidades de defensa que ya a esa edad están, según ellos, bien desarrolladas, contra los peligros de caer de los cercos o de las piedras y rodar por las no muy peligrosas pendientes de los alrededores. A esa edad el ser humano es libre en Bermillo, y la única en que es completamente libre.

Las muchas y bellas formas de juego de que disfrutan los niños de Sayago son ensayadas a esa edad por los niños. Durante la primavera y el verano, se reúnen en los pequeños campos libres que hay cerca de las calles, no en la misma calle, y juegan hasta muy entrada la noche, a veces hasta las diez; en verano empieza a caer la sombra del crepúsculo a las nueve. En el día pueden alejarse del pueblo, aunque no se les permite ni lo intentan, ir muy lejos.

Son considerados «angelillos» y se comportan como tales, entre sí y para el regocijo de todos los demás. Un niño o una niña de diez años contempla el juego de estos infantes con cierta expresión de menosprecio y de asombro.

La infancia sexualmente discriminada y el salón de baile

Entre los seis y los siete años se levanta una barrera, bruscamente, entre los dos sexos. Para los observadores que no practican esta norma, la medida aparece algo brutal y cruel al mismo tiempo. Pero los niños ya lo saben de antemano, aunque no se les dan explicaciones de ninguna clase. «No entenderían, no se le puede hablar del pecado a un angelillo recién salido de su casa. Sería pecado mortal. Se le prohibe nada más, por la autoridad del padre y del maestro, y eso basta. Que entienda o no en esos días, no importa. Lo entienden poco a poco, y más pronto de lo que uno cree», afirmaba la dueña de la posada.

A la edad de ingresar a la escuela —siete años— el niño no puede ya caminar más ni mucho menos jugar en compañía de las niñas. Hombres y mujeres forman mundos separados, que se desconocen o que deben desconocerse entre sí. Les está «prohibido rigurosamente» hablar entre ellos. Se alienta a niños y niñas que delaten a sus amigos o no amigos cuando alguno de ellos habla con niños de sexo distinto. Las delaciones son frecuentes y los castigos muy duros: a ambos niños, en la escuela «se les obliga a permanecer arrodillados en cruz y a veces con una piedra en cada mano, sobre el suelo». Aun cuando están delante de los mayores esta separación se mantiene. A la salida de la escuela, las madres, no de cada niño, sino de todos, están obligadas a vigilar que los niños no se junten con las niñas.

Sin embargo, no observé timidez especial en los jóvenes adolescentes ni en los niños como consecuencia de esta vigilancia incesante e implacable. La tradición se cumple por métodos de fuerza y hasta crueles, pero, aparentemente, no forma en el hombre inhibiciones permanentes y verdaderamente notables frente a la mujer, y viceversa. La conducta de los jóvenes y de los niños parece amoldarse con cierta naturalidad a esta regla, y cada

grupo separado tiene formas numerosas y bellas de recreación, especialmente la mujer, cuya libertad es, sin duda, más restringida a partir de esta edad hasta que cumple quince años en que vuelve a recuperar su libertad, aunque limitada, de tratar con los mozos.

Durante los bailes dominicales que se realizaban cumplidamente en el café, los niños tenían derecho libre de asistir. Y ocurría algo notable: todas las niñas podían bailar entre sí, pero no con los niños. Se consideraba como algo «natural» que las niñas se recrearan en esta forma, pero no se concebía que lo hicieran los chicos. Esta misma norma se aplicaba a los mozos y mozas. Ellas podían bailar entre sí y eran, frecuentemente, más numerosas las parejas de mujeres que las verdaderas, de hombre y mujer. Porque los mozos de «puro avaros», preferían quedarse mirando el espectáculo; se arrimaban al mostrador porque no costaba nada el ingreso al café durante el baile, pero para sacar a una moza a bailar había que pagar un real.

Los niños se dedicaban a corretear en el café, a perseguirse entre ellos y esconderse entre las parejas y los muebles. Gritaban y festejaban sus travesuras. Y esta interferencia, que sería seguramente considerada intolerable en alguna otra parte, en Bermillo parecía que no mortificaba y era tenido como algo usual, aunque ciertos mozos licenciados del ejército y los señoritos de última categoría que asistían a estos bailes, empezaban ya a protestar.

La libertad de que disponían los niños, desde los siete años de edad, para asistir a los bailes dominicales aparecía como una contradicción notable con la discriminación o separación de sexos, pero se mantenía dentro de la norma general de conceder a los niños una libertad muy amplia, siempre que mantuvieran el respeto al tabú ya indicado. Recuerdo que un sábado por la noche fui a charlar con mi amigo J. L., en el barrio del Cristo. Vi en mi reloj que eran las nueve de la noche y pregunté por la hijita de diez años que el matrimonio tenía. El padre me dijo tranquilamente: «Está en el baile; no se sabe a qué hora llega». Me explicó que venía en compañía de otra niña vecina, también de la misma edad. Yo comenté sonriendo: «Así es que usted no va y la pequeña se divierte hasta muy tarde de la noche». «Se cuidan bien entre ellas —contestó— y los mozos y las mozas también las vigilan bien. Un casado no tiene nada que hacer en un baile. Los niños son los que más gozan, y eso sin pagar nada a nadie. Están muy bien vigilados por todo el pueblo». La niña llegó minutos antes de las diez.

La libertad concedida a los niños es en Bermillo y La Muga casi ilimitada, siempre que no miren, ni acompañen, ni menos dirijan la palabra a los niños del sexo opuesto. Como veremos después, tampoco trabajan en tareas que excedan sus posibilidades físicas. El niño es feliz, creo que verdaderamente feliz, en Bermillo.

Los niños no matan a los pájaros ni buscan nidos en los árboles. Me impresionó especialmente este hecho. Yo había visto a un fraile en el huerto del más hermoso templo de la ciudad de Avila, dirigir y alentar a dos chicos que con hondas de jebe asesinaban pájaros en los bellísimos árboles que rodeaban el templo. Cuando caía algún pajarillo, el fraile era el primero en correr y recoger, con verdadero regocijo, el cuerpecillo muerto o aún tembloroso y agónico. En Bermillo no se concibe o no se tiene conocimiento de que un niño pueda divertirse en un juego sangriento. Hombres y mujeres tienen sus juegos

típicos, algunos de los cuales, describiremos; y muy hermosas canciones, las niñas, como parte de sus danzas y juegos. Sin embargo, la diversión predilecta era el baile del café.

Dos semanas antes de mi salida de Bermillo ocurrió algo que hizo cambiar repentinamente no sólo la actuación de los niños, toda una fase de su vida en esta edad discriminada, sino la del grupo social en su integridad: se abrió un salón de baile nuevo. Un salón de baile moderno, en el que había que pagar la entrada, una cuota que para el caso de Bermillo no parecía muy barata: un duro.

Asistimos a los primeros bailes. No se permitió el ingreso de los niños, por primera vez en la historia de la comunidad. La Guardia Civil fue llamada para que colaborara en el control de la asistencia y en la vigilancia de la calle. El salón nuevo no estaba muy lejos del viejo café sino bastante cerca y en la misma calle principal. El viejo café daba a la plaza.

Los niños no habían recibido ningún aviso previo de parte de nadie acerca de que no se les permitiría la entrada. Parece que hubo dudas a este respecto hasta el mismo día de la inauguración. Pero los dueños, que eran de la clase de los comerciantes, exigieron a todos el pago de la cuota de ingreso y se opusieron al ingreso de los niños que no la pagaran. Nadie protestó.

Los niños pugnaron, al principio, por forzar la puerta; fueron rechazados con energía. Luego permanecieron desconcertados, en gran número, frente a la puerta del salón. Algunos pudieron trepar a una ventana que la sala tenía a poca altura; se prendieron de los barrotes y estuvieron mirando de allí, deslumbrados y con angustia, el espacio bien iluminado, las sillas nuevas y cómodas, el piso lustrado y las parejas bailando en gran número y con animación. No alcanzaban a convencerse que ellos no podían ya entrar al salón de baile, las niñas a bailar entre ellas y los niños a jugar y alborotar. Se les había cancelado de la noche a la mañana un derecho tradicional, el campo más anhelado de sus diversiones.

El café donde se habían celebrado los bailes durante no menos de cincuenta años fue cerrado temprano aquel día. Los niños se dirigieron allí con inútil esperanza. No podían suponer ni esperar que *allí* no hubiera música y alegría un domingo en la noche. Lo encontraron casi a oscuras, con unos cuantos señoritos viejos jugando a las cartas.

Volvieron aún los chicos a la puerta del salón nuevo, siempre separados, los hombres y las mujeres. En dos grupos permanecieron varias horas, turnándose en la ventana a la que podían trepar. Luego por fin, ya bastante entrada la noche, se fueron. El domingo siguiente vinieron en mucho menor cantidad a ver la entrada de los mozos al salón, a oír desde fuera la música y a trepar a instantes a la ventana. Todos comprendimos que acabarían por permanecer sólo poco tiempo disfrutando de tan magro y aun torturante espectáculo. «Se acabó el baile para los niños —me dijo una vecina—. El bendito negocio se va metiendo cada vez más adentro de todas las cosas. ¡Es el diablo; me c... en San Andrés!»

Pero... para los mozos y, especialmente, para las mozas, comenzó una nueva era con la apertura del salón. Las mozas no pagaban la entrada. Y cambió todo el aspecto del baile, y su importancia. Se inició no con la radiola sino con una pequeña orquesta traída de Fermoselle. Los mozos que habían pagado su cuota de ingreso adquirieron el derecho de

bailar todas las veces que quisieran, ilimitadamente. Para eso habían «aflojado» un duro, cinco pesetas. ¡Una verdadera fortuna! Y todos, naturalmente, estaban decididos a «sacarle el jugo» a ese gasto. Y bailaban con cuanta moza pudieran hacerlo. Ya, desde ese domingo, las muchachas no esperaban sentadas, casi siempre, sin suerte, que algún mozo se decidiera a pagar un real para sacarlas a bailar. Unicamente las muy «bailaoras» y buenamozas salían, y no en todos los números conseguían que las «bailaran». Las otras se conformaban con mirar o con bailar entre ellas. En el salón nuevo todo cambió radicalmente. Las «bailaoras», es decir las que tenían gracia especial y destreza para el baile, y las buenamozas, tenían a su alrededor un grupo constante de mozos que se disputaban ser «aceptados», las demás encontraron siempre un mozo que no estaba, por lo menos, dispuesto a desperdiciar un número, «ya que había pagado para entrar al salón».

La cantina aparecía bien surtida y servida por dos mozos pulcramente vestidos que atendían a los vecinos con el mismo entusiasmo y delicadeza que a cualquier señorito. Aparentemente, esto y el hecho de que el propio bar se ofrecía muy hábilmente arreglado, hizo que los mozos y los vecinos, que el segundo domingo habían acudido en mayor número, gastaran también con inusitada abundancia y «desprendimiento» en el bar. Los cálculos del empresario del salón se cumplieron espléndidamente. Más tarde, sin duda que subiría los precios de los licores y aun del mismo ingreso.

Se había conseguido también que los casados concurrieran a los bailes. Y vi a más de uno sacar a una moza y bailar con ella, aunque las mozas se resistieron un poco a acceder. La primera a quien un casado se decidió a invitar no pudo eludir el compromiso porque quien la solicitaba era una persona muy conocida en su familia. Una faz importante de la cultura del pueblo había empezado a cambiar radicalmente: el baile, «la diversión mundana», permitida a los mozos y vedada para los casados, «porque así lo ha dispuesto el Señor», fue perturbada y cambiada ante nuestros ojos. El «mundo moderno» ingresó a Bermillo tentadora e irresistiblemente con este nuevo salón de baile: la juventud encontró ocasión propicia, obligada; encontró un medio de contacto «tentador» *que hacía falta,* porque los mozos habían sido obligados a pagar por adelantado el derecho a bailar. El solterío que era considerado por una mayoría de los hombres como un mal menor, quizá, disminuiría por consecuencia en esta forma de contacto; «porque había solteros ricos, solteros por puro avaros, y muchos». Recordé durante el segundo baile algunas sentencias de mi sabio informante C. A.: «Aquí, amigo peruano, todo lo que se hace es por la fuerza, y no sólo aquí sino en toda España: el látigo es el único convencedor de las voluntades y también de las conciencias». El trapero de Zamora solía repetir constantemente la misma convicción.

La especie de furia por sacarle el mayor provecho a las cinco pesetas de entrada hizo bailar a todos los mozos aquellos domingos en el nuevo salón. Ingresaron por curiosidad y por guardar el prestigio. Y vi cómo fueron «atrapados» después. Vi, asimismo, cómo cambió la expresión de las muchachas. En el antiguo café permanecían a la expectativa, resignadas pero sufriendo si no bailaban, y muy felices cuando las sacaba algún mozo. En el nuevo salón todas, hasta las bastante feas, resplandecían verdaderamente de entusiasmo, porque ninguna se quedó sin bailar. Además, el segundo domingo asistieron también en mayor número las hijas de los más ricos labradores, es decir, de los más avaros. El éxito

del primer domingo tuvo resonancia y conmovió al mocerío y a todo el pueblo. Las mozas, hijas de los avaros, pudieron convencer a sus padres para que las dejaran asistir a los nuevos bailes. La oportunidad de contacto se ampliaba, una oportunidad «muy propicia» para los jóvenes, y la asistencia de los hijos de los ricos campesinos ampliaba tal contacto en todas direcciones. El antiguo serano resucitaba en una forma repentina y modernizante.

No estamos tratando de justificar las sentencias del señor C. A. ni del activo trapero zocarrón de Zamora. Pero un viejo hábito, una tradición aislante comenzó a debilitarse y desaparecer en el nuevo salón a causa de que para ingresar allí había que pagar por anticipado el derecho a bailar. Y otra norma rígida empezó, asimismo, a romperse: el hombre y la mujer casados renuncian a los «placeres mundanos»; para ellos, desde el día del matrimonio no puede haber otro medio de recreo y de compensación que el hogar, el goce mismo del matrimonio, y los hijos. La participación de los «goces mundanos» es sólo una preparación para el matrimonio, un recreo previo, un atributo y derecho exclusivos del mocerío. Porque aún el soltero que ha pasado la edad en que es considerado mozo —entre los treinta y los treinta y cinco años— no puede gozar ya *por derecho* sino *por abuso* de esos placeres como son el baile, los paseos, las romerías, acompañando a las mozas. El nuevo salón de baile se abrió, desventuradamente dos semanas antes de que me viera obligado a salir de Bermillo. Pero creí ver lo suficiente. Se convirtió en un agente sumamente poderoso de penetración de las costumbres modernas, ciudadanas, producto y característica de una realidad socio-económica distinta que la de la campesina y antigua Sayago.

Nos hemos desviado un poco, en apariencia, del tema de este subcapítulo, pero no podíamos dejar de mostrar y analizar la causa que arrebató a los niños, con derecho a salir de noche en Bermillo, de uno de sus medios si no especialmente predilectos, muy característicos e importantes de recrearse. Ellos eran, en verdad, los mejor beneficiados con los bailes del antiguo café. Yo vi como fueron despojados de ese medio de diversión, cómo se les cerraron para siempre las puertas de uno de sus paraísos. Los vi sufrir y empezaron a resignarse, con la tradicional aptitud que se tiene entre los labradores, y especialmente en España, a resignarse ante los despojos. El despojo, la prohibición fue hecha, como ya dijimos inesperadamente, a los niños. Se dedicaron desde entonces únicamente a sus juegos, y me pareció —finalizaba la primavera— y puede ser esta una apreciación subjetiva, que, especialmente las niñas, cantaron y bailaron sus danzas y bellas canciones con más intensidad que antes. La tradición se fortalecía por ese lado.

Las niñas y el folklore

A un costado de la posada de arrieros de la señora Sabina había una solana donde las niñas jugaban. Las niñas cantan; todos sus juegos son con cantos. Los niños no cantan nunca. No resisto la tentación de copiar unas páginas de mi libreta de campo que se refieren a cómo vi por primera vez el juego de las niñas, la impresión que me causó este descubrimiento:

«En la tarde cambió repentina y completamente el tiempo. Cesó el aire. El sol calentó —3 de mayo—. Junto a la posada, en el campo que hay a un costado frente a la ventana de

la cocina-comedor, se reunieron varias mujeres, sentadas contra la pared, sobre un tronco de árbol a tomar el sol. Eran cerca de las siete. Oí un canto de niñas. Me asomé a la ventana para observar. Habían formado un corro y empezaba el juego.»

«Una niñita de chompa encarnada bailaba una especie de jota con otra chica algo mayor, en el centro del corro. La de chompita tiene una gracia conmovedora —me dijeron después que era la hija de E. P., famoso porque es el único que recuerda los cantos y bailes antiguos del pueblo—. Desde la cocina miro el corro. Las niñas se dan cuenta que las contemplo y en vez de cohibirse se entusiasman y me miran, ya la una ya la otra. Soy un forastero en Bermillo. Ellas empiezan a variar los juegos.»

«Yo cuento las diferentes figuras de los juegos, y como ya pasaron de seis, salgo afuera. Encontré en la solana a Pepe y Juan, dos mozos que conocí en la faena del roso. Las señoras me preguntaron si me gustaba el juego de las niñas y como afirmo con entusiasmo que sí, me preguntan si en mi país no hay juegos de niñas como esos que veo. Les contesto que hay juegos pero no tan variados y tan musicales. Las niñas me oyen y se animan aún mucho más.»

«Jugaron trece variados corros, todos cantados y con danzas. Se acerca una señorita al grupo y yo le pregunto si ella recuerda la letra de los cantos; me responde que de muchos, pero que son las propias niñas las que saben mejor, especialmente Trinita, la hija del único vecino que recuerda los antiguos cantos. Me dice que también en la escuela les enseñan algunos de los juegos.»

«El sol cae con hermosísima luz en el horizonte, cerca ya de las ocho. Bermillo no tiene colinas, todo es una llanura redonda; sólo se ven los campos de centeno y algunos árboles en cuyos brazos negros, del invierno, han brotado hojas. Cantan los pájaros, luminosamente, entre esos árboles y el campo sin límites. Las niñas también cantan bajo el cielo bellísimo en que un color azul dorado, resplandece y anima el corazón de estas criaturas que están ahora felices. Cantan las niñas, todas son hijas de labradores pobres o muy pobres, excepto Trinita.»

«Las extrañas piedras negras, muy oscuras, de los muros de las casas se transfiguran con el sol crepuscular. ¡Qué diferente y qué parecido, a la vez, es el Perú andino a este pueblo y a estos campos!»

Trece variedades de juegos cantaron y bailaron ese atardecer en la solana de la señora Sabina. Una solana es un espacio protegido de los vientos donde el sol abriga mejor en los días siempre variabilísimos de la primavera. Son los sitios elegidos para el juego de las niñas, juegos que se convierten en un espectáculo para las madres y aun para los mozos y mozas. Los niños en cambio juegan por su cuenta, especialmente en el negrillo de la plaza y en los frontones. Cuatro de las niñas que vi bailar por primera vez en la solana de la posada se convertirían en mis mejores y hasta fatigantes informadoras.

Juegan durante horas y mucho más si tienen público. Resultaba para mí cada vez más asombroso que niñas de tan poca edad hubieran aprendido una cantidad tan grande de canciones. Luego pude copiar casi todas las que sabían el primer grupo que vi bailar. Aquella primera vez cantaron y bailaron cerca de dos horas. Era también la primera vez que oía cantar en Bermillo. Los adultos no cantan en Sayago sino en las fiestas religiosas. Como ya lo dije, son secos y prácticos, aparentemente poco amigos del arte, o se habían

convertido en eso. Porque Costa describe los seranos como centros de jolgorio y precisamente de cantos y bailes de los mozos. Los seranos habían desaparecido hacía muchísimos años y, según todos mis informantes, la guerra civil había acabado por dejar más «secos» a los hombres que ya no se preocupaban de otra cosa que de las vacas.

El dulce coro de las niñas, a esa hora transfiguradora del crepúsculo primaveral europeo, y en esa villa donde no había oído cantar a nadie, donde se me había dicho que no existía una sola persona que supiera tocar un instrumento musical, excepto el joven beato empleado que tocaba «algo» el órgano de la iglesia y muy rara vez una concertina, y mal; donde los enamorados no cantan serenatas «ni nada» y donde hasta se sonrieron despectivamente cuando les hice una pregunta acerca de las canciones de amor, pues no existen; en esa villa así seca, rodeada en aquellos días de una naturaleza en que las flores cubrían la tierra que había tenido toda la apariencia de muerte, y los árboles también renacían poderosamente y con júbilo contagioso, bajo ese cielo azul dorado, oír el coro de las niñas me recordó el Perú musical de los Andes; las pequeñas aldeas, las comunidades donde el canto y la danza constituyen todo un lenguaje que interpreta la concepción que el hombre tiene acerca de la sociedad y del mundo. En Bermillo el dolor, aparentemente, se sobrelleva en silencio y se va acumulando en la conciencia del hombre. No cantan.

Pero las niñas, y únicamente ellas, cantan en las solanas de todos los barrios. Los mayores, especialmente las mujeres, se regocijan viéndolas y oyéndolas.

La gracia de los antiguos bailes sobrevive sólo en estos juegos, porque el charro y la jota han desaparecido en forma absoluta de los bailes de salón y de las romerías. Han sido desplazados por el vals, el pasadoble, el tango y el bolero, es decir, por los bailes «agarrados», antes prohibidos o considerados como inaceptables, incompatibles con los mandatos de Dios en lo que se refiere a las formas de contacto entre hombres y mujeres, en público.

El *corro* se inicia con una canción que entonan las niñas formadas en dos filas; bailan al compás de la música:

Cantinerita
niña bonita,
si yo pudiera lograr tu amor,
una semana de buena gana
sin con el rancho estaría yo.

Luego forman el corro, dos de ellas salen a danzar al centro. También cantan con el coro mientras bailan:

Yo soy la cantinerita
niña bonita
del regimiento
que a todos mis soldados
llevo contentos.
Me dicen al pasar
«¡Escuadrón! ¡Saludo!»

Las niñas hacen el ademán de saludar, y mientras quienes cantaron al centro del corro ingresan a la fila, salen otras y ocupan el medio del campo. Canta:

Que salga la madama
vestida de marinero
que vales más pesetas
que estrellas en el cielo.
Al buen Jesús,
yo soy mortal
las colegialas
habrán vencido.

Tocaremos
a ¡zis zas!
¡Fuego, pun!
Zis... Zas.

Salen de la taberna
salen diciendo:
«¡Olé morena, olé salada!»
Si no te gusta el vino
salen diciendo:
«¡Olé morena, olé salada!»

A cada nueva canción, que tiene melodía distinta, otras niñas ocupan el centro del corro. En ciertos casos, se elige a una sola para que dance en medio de la ronda. La letra de la canción alude entonces a ella.

Sal a bailar, morenita
sal a bailar, resalada,
que la sal del mundo tienes
y no te meneas nada.
¡Baila chiringüelo, chiringüelo!,
¡Baila chiringüelo, chiringüelo!
y nada más.
¡Ay colín!
¡Ay colán!
Baila chiringüelo, chiringüelo,
y nada más.

Considerábamos como algo muy triste que los mozos no hubieran conservado formas de danza tan felices, tan plenas de gracia. Pero, sin duda, estas danzas correspondían a la era de los piojos y del centeno, de los colchones de bálago y de las comunicaciones de

tracción a sangre. Con el trigo, el incremento del ganado, la difusión de los aparatos de radio, el confort ya relativamente moderno de las casas; la comunicación por carretera y buses y automóviles a Zamora y Salamanca, las dos grandes ciudades capitales próximas a Bermillo, se logró hacer desaparecer los seranos, las danzas al aire libre, la gaita y el piano a manubrio. Se inició el imperio de los bailes de salón, de parejas «agarradas» que antes causaban espanto. Y las danzas antiguas, propias de la tierra y del hombre nativo, creadas por él (o ellos) fueron relegadas al repertorio y la vida infantil como una supervivencia, como puro folklore. Así enmudeció el hombre de Bermillo y de toda Sayago, por la invasión de cantos y bailes modernos y extranjeros llegados por difusión; música y bailes que pudieron imponerse en razón de su prestigio y de los cambios en las formas de vida «atrasadas». Los piojos se llevaron la suciedad, la miseria y casi todas las danzas, cantos e instrumentos musicales de la región. El niño, y ni siquiera toda la niñez, a causa del tabú sexual, sino únicamente las niñas guardaron, y no durará mucho tal supervivencia, alguna de las hermosísimas canciones con su bella y tan documental poesía y ciertas formas de los bailes tradicionales.

Transcribiremos todo el repertorio de los coros que elgrupo de Trinita cantaba y bailaba. Como hemos afirmado, estas canciones tienen importancia para el conocimiento de los valores de la recientemente cambiante población campesina de Sayago.

2.—«*Por el pico echaba sangre...*»

Han puesto una librería
con los libros muy baratos:
con un letrero que dice
«Viva Carmencita Franco».

Los quince reales que tengo
los tengo que repartir
los tengo que repartir:
unos cinco para pan
otros cinco para el tabaco,
y los cinco que me quedan
para bailar el zapato.

Mi abuelo tenía un peral
que daba las peras finas,
en la ramita más alta
cantaba un tortolito;
por el pico echaba sangre
y por las alas decía:

«Qué tontas son las mujeres
que de los hombres se fian.

A los hombres cañonazos
y a las mujeres rosquillas,
y a los que están escuchando
mil palos en las costillas,
y a los que les parece poco
que los cuelguen de una viga.»

(Creo que la añadidura del primer cuarteto resulta evidente.)

3.—*«Al salir de La Habana»*

Al salir de La Habana
de nadie me despedí
sólo de mi perrito chino
que corría tras de mí, tras de mí.

El perro como era chino
un señor me lo compró, me lo compró
por un poco de dinero
y unas botas de charol.

Las botas se me rompieron
y el dinero se me acabó
vale más un perro chino
que unas botas de charol, de charol.

4.—*«Tengo una muñeca...»*

Tengo una muñeca vestida de azul
con su sobrefalda y su canesú.
La llevé a paseo y se me constipó,
la metí en la cama con mucho dolor.
Esta mañana me dijo el doctor
que le diera jarabe con un tenedor.

Dos y dos son cuatro
cuatro y dos son seis,
seis y dos son ocho
y ocho, dieciséis,
y ocho, veinticuatro,
y ocho, treinta y dos.

Animas benditas
me arrodillo yo.
Papeles son papeles
cartas son cartas
palabras de los hombres
todas son falsas.

5.—«*Papá, si me dejas, sí...*»

Papá, si me dejas, sí,
papá, si me dejas, sí,
un poquito la alameda,
los hijos de Ceferino
que llevan rica merienda
a la hora de merendar.

Se perdió la más pequeña
su mamá la fue a buscar
calle arriba, calle abajo,
calle de Santo Tomás.

En un portalito oscuro
donde la vino a encontrar,
en un portalito oscuro
hablando con su galán;
las palabras que decía:
«contigo me he de casar
aunque me cueste la vida».

6.—«*Cuántos panecitos...*»

(La niña que ocupa el centro del corro hace las preguntas.)

—¿Cuántos panecitos tiene el horno?
—Veinticinco y el quemao.
—¿Quién los quemó?
—La puntita de la hornica.
—¿Hasta dónde fue con ellos?
—Hasta Puerto Simón.
—¿Y su mujer?
—Pilando piñuelos.
—¿Te dio un par de ellos?

—¿Te dio agua?
—A la fragua.
—¿Te dio vino?
—Pal molino.
—¿Te dio cama para dormir?
—Un poquito.
¡Huida, huida, huida! (todas).

(Luego el corro se abre y danzan en cadenas serpenteantes. Vuelve a formarse el corro, y sigue el diálogo, con otra niña en el centro.)

—¿Qué hora es?
—La una.
—¿Qué hora es?
—Las dos.

(Continúa el diálogo hasta llegar a las doce. Otra niña ocupa el centro del corro y el baile y canto siguen.)

—¿Quién está arriba?
—La Virgen María.
—¿Quién está abajo?
—¡A montarlo, a montarlo!

Le dan de «culazos» a la niña que está en el centro del corro. (Debemos advertir que la palabra escrita entre comillas no es grosera en Bermillo sino un sustantivo que se usa con entera libertad.)

7.—*«Cuando la china...»*

Cuando la china
se casó en el Japón
al otro día la untan con carbón
al otro día la sacan a bailar,
que es un baile muy fino
que resulta mal,
al anaquincún
que es un baile muy fino,
al anaquincún
que es un baile real,
bailado por los chinos
que resulta mal.

8.—*«A esa que está en el medio...»*

A esa que está en el medio
se le ha caído el volante
y no lo puede coger,
porque está el novio delante.
¡Ay chunga, calatachunga!
¡Ay chunga del camisón,
ay chunga las señoritas
que llevan el camisón!

Las señoritas de ahora
dicen que no tienen novio
porque dice su mamá
que la iba a tirar del moño.

9.—*«Al levantar una lancha...»*

Al levantar una lancha
una jardinera vi
regando sus lindas flores
y al momento la seguí.

Jardinera, tú que entrastes
al jardín del amor,
de las flores que regastes
dime cuál es la mejor.

La mejor es una rosa
que se viste de color
del color que se te antoja
y verde tiene la hoja.

Tres hojitas tiene verdes
y las demás encarnadas
a ti te escojo capullo
por ser la más resalada.

(Elige a un niña y la saca al centro del corro. La elegida canta y baila.)

Muchas gracias jardinera
por el gusto que has tenido
tantas niñas en el corro

y a mí sola has escogido,
a mi sola has escogido.

10.—«*Tengo una borda verde...*»

Tengo una borda verde
bombambá
que la tengo que teñir
bombambá
con la sangre de María
bombambá.
¡Qué tiroteo!
bombambá.
¡Qué cañonazo!
bombambá
que se ponga de culazo.

(La chica que está al centro se pone en la posición que le ordena el corro, hasta que las niñas dan una vuelta completa; luego otra ocupa el centro y se repite el canto.)

11.—«*Hacia el corro caballero...*»

Hacia el corro caballero
hacia el corro de escuchar,
contra el son de las trompetas
la gitana va a bailar.

A la gitanilla
que canta y que baila
con mucho primor,
zapatitos calados bonitos,
la niña bonita
me la escojo yo.

Al dindingo, al dindingo
las cerezas se cogen del árbol
y los higos, los higos, brevas,
que los higos ya se han vuelto brevas,
las brevas de tu José
se han madurado y no florecen.

La vergüenza de los hombres
se ha perdido y no parece.

12.—*«Allá arriba hay un palacio...»*

Allá arriba hay un palacio
que se llama Marivel
y en el medio del palacio
llorará pobre Isabel.

Por qué lloras, hija mía,
por qué lloras Marivel.

Voy a repartir esta pera (ademán)
que vengo muerta de sed.
Si las partiré derechas
o las partiré al revés.

13.—*«Estaba la patrona...»*

Estaba la patrona
haciendo su guisito,
el gato la miraba con ojos golosinos.
El gato echó la uña,
larán, larán, larito.

(Corre la que hace de ama detrás del gato; cuando lo coge, canta.)

Perdone usted padre
larán, larán, larito
que le corté el rabito.

14.— *«Las estrellas del cielo...»*

Las estrellitas del cielo
se visten de colorado,
y yo me visto de negro
porque mi novio es soldado.

¡Ay que la barca se va
que se la lleva el río!
¡Ay que la barca se lleva
y la barca se le va, se le va, se le va!

Que salga la dama, dama
vestida de marinero

y el que no tenga dinero
será carita de cielo.

Los pollos en la cazuela
son pocos y saben bien.
Llamad a la Basilisa
que los sabe componer.
Se le echa sopa de ajo
y la hoja de laurel.

Este cuerpo, este talle
que vale tanto dinero,
esta cara tan salada
que vale tanto salero.

15.—«*Desde chiquitita...*»

Desde chiquitita
me quedé, me quedé
algo resentida de este pie,
de este pie.

Aunque bailar
es cosa muy bonita,
disimular
que soy una cojita,
disimular
lo disimulo bien.

Sal a bailar
que te dé con este pie...

(Hace el ademán de golpear con el pie a la niña que debe ocupar el centro del corro.)

16.—«*Los cordones que tú me dabas...*»

Los cordones que tú me dabas
ni eran de seda ni eran de lana
ni eran de seda ni eran de lana,
todos me dicen que no te quiera.

Eres buenamoza, sí,
cuando por la calle vas.

Eres buenamoza, sí,
pero no te casarás,
pero no te casarás,
porque me lo han dicho a mí.
Eres buenamoza, sí
cuando por la calle vas;
me gusta Carolina ¡y olé! (Se arrodilla.)

A darte un beso
lairón, lairón, lairón,
lairón, lairón, lairón,
su novio ya ha venido
güi, güi, güi.
Ya se lo ha dado,
trico, trico, tri.
Ya se lo han dado,
lairón, lairón, lairón,
lairón, lairón, lairón.

17.— *«La tarará sí...»*

La tarará sí, la tarará no
la tarará mía de mi corazón.
Dice la tarará que no tiene novio
debajo de la cama tiene a San Antonio.
Tiene la tarará unas pantorrillas
que parecen palos de colgar morcillas.
Tiene la tarará unos pantalones
que de arriba a abajo todos son jirones.

La versión sayaguesa del corro es así una especie de danza española. La niña o niñas que ocupan el centro bailan con el típico ritmo y aire español. Por lo general es una jota o un charro. Las que forman la cadena también danzan típicamente, con la inconfundible personalidad de la coreografía popular hispánica.

No vi niños entre los espectadores de estos corros. Me dijeron que no les estaba prohibido verlas, naturalmente, pero que preferían jugar por su cuenta con sus propios entretenimientos.

La comba. Se llama así al salto de la soga. En Bermillo se hace al compás de cantos especiales que son muchos. Las niñas también se organizan en filas. Mientras dos, una de cada fila opuesta, mueven la soga, todas, menos la que salta, cantan en coro.

Vamos a transcribir la letra de las combas del repertorio del grupo de Trinita:

El juego y la canción tienen casi siempre dos partes. En la primera, cantan melodiosamente, moviendo suavemente la soga. Esta parte puede durar una o dos estrofas. Luego

cambia el ritmo, agitan vivamente la soga mientras cantan. La letra toma un sentido también apropiado. La niña designada, generalmente por turno de fila, se lanza certeramente bajo la soga y empieza a saltar hasta perder. Algunas veces cantan directamente al ritmo del salto. Puede en las letras de las combas notarse claramente si tienen exordio o no.

1.— «*Una y dos...*»

Una y dos
patatas con arroz.
Arroz con leche
leche con escabeche.
¡Que viva la sal!
que viva el salero
que vivan las niñas
que gastan sombrero!

(Esta estrofa la cantan mientras mueven la soga; cuando una de las niñas empieza a saltar, entonan la siguiente.)

Debajo de esta piedra
hay una culebra
diciendo que pierda
que pierda Mari Tere
que pierda Rosi
que pierda Trini...

2.— «*A la barca...*»

A la barca barca
me dijo el barquero,
las mujeres bonitas
no gastan dinero.

Yo no soy bonita
ni lo quiero ser
arriba la barca
una dos y tres.

3.— «*Las alas extranjeras...*»

Las alas extranjeras
que van por alta mar

con el ruido de las olas
empiezan a balancear.

Balance aquí
balance allá
cuatro pa'quí
cuatro pa'llá.

4.— *«El médico está malo...»*

El médico está malo
le van a dar adiós
los curas a la puerta
pidiéndole perdón.

La criada a la ventana
partiendo la manzana.
La criada en el balcón
partiendo requezón.

Que una, que dos, que tres
que salga la niña de este cordel
que va a perder.

5.— *«La calle anchica»*

La calle anchica
de San Francisco
tiene un puente
con doce canicos.

Los doce canicos
son de metronica
para las nímicas
de Zaragócica.

Ha sucedídico
la calle anchica
se ha caído
que la levanten.
Vagar tienen
los estudiantes.

Los pies p'aquí
los pies p'allá...

6.— «*El cocherito...*

El cocherito, leré,
me dijo anoche, leré,
que si quería, leré,
montar en coche, leré,
y yo le dije, leré,
con gran salero, leré,
no quiero coche, leré
que me mareo, leré.

Una dos y tres
pluma tintero y papel
para escribir una carta
a mi querido Manuel.
En la carta le decía
recados para mi tía;
está comiendo judía
en un papel de lejía.

7.— «*María a la botica...*»

María a la botica
el boticario le dio pastillas;
éstas son pocas.
Y después le da un chorizo
¡así, así!
¡fuerte, fuerte!

8.— «*Una y dos...*»

Una y dos
¿a cómo da los huevos?
a treinta y dos.
No puede ser.
Sale la criada
con el moño tieso
¡caramba, y es eso!

9.—«*Quisiera saber...*»

Quisiera saber mi vocación
soltera, casada, viuda y vieja.
Quisiera saber mi novio
Franco, Herrada, Juan Antonio.
Quisiera saber en qué mes me caso,
enero, febrero, marzo...

Quisiera saber qué día me caso
lunes, martes, miércoles, jueves
viernes, sábado y domingo.

Quisiera saber cuántas niñas
una, dos, tres, cuatro (hasta que pierde el salto).

10.—«*Que una, que dos...*»

Que una, que dos
y ven aquí,
que cuatro, que cinco
¡y vámonos!

11.—«*Margarita tiene un gato*»

Una, dos, tres y cuatro,
Margarita tiene un gato
con las orejas de trapo
y los ojos de cristal
hace gracia el animal.

Una, dos, tres y cuatro,
se venden cerillas en el Estanco
y papel de fumadores
y por eso le llaman
el Estanco Nacional.

12.—«*Te convido...*»

Te convido.
¿A qué?

Al café.
¿A qué hora?
A las tres.
Una dos y tres;
entra Rosa
color mariposa;
salta clavel
color moscatel.

13.—*«Y chichibeo...»*

A una y dos, y chichibeo
cuatro, cinco ¡y vámonos!

Que una, que dos
y ven aquí.
Nueve cuatro, nueve cinco
¡Y vámonos...!

La pelota. Las niñas hacen rebotar la pelota sobre el suelo o arrojándola contra la pared, al compás de un canto. Puede jugar una niña sola de este modo, pero suelen hacerlo en grupos y, entonces, mientras el coro canta, una de ellas juega a la pelota, rítmicamente. Vamos a ofrecer la letra de las canciones de este juego:

1.— *«Me tengo que ir a vivir...»*

Me tengo que ir a vivir, a vivir,
a las orillas del mar, del mar,
por ver si veo venir, venir
a mi amante de pescar y pescar.

Si lo veo venir y venir
no me tengo que asustar, asustar,
que son tres marineritos
que vienen de navegar y navegar.

2.—*«Juan Tintuá...»*

Juan Tintuá de Sinforja
y si ha de lité

berene a de lité
y de litón ¡miau!

3.—«*Pepito estaba enfermo...*»

Pepito estaba enfermo
lo llevan al hospital
y en el hospital le dicen
que no le pueden curar.

Que me tiren cuatro tiros
que yo no puedo vivir
con los brazos partidos.

4.—«*Pompeyé sí...*»

Pompeyé sí
la Beti no,
Caperucita, y el lobo feroz.

Pompeyé sí
y la Beti no
los corderitos y
el lobo feroz.

5.—«*María si vas al puerto...*»

María, si vas al puerto
quítate la zapatilla
con la flor del romero
que te pone amarilla.
¡Miau, miau, miau!

Pompeya, marino escojo,
aquél, que le falta un ojo
aquél que no se le ve
Pompeya, marino escojo.
¡Miau, miau, miau!

6.—«*A mí una...*»

A mí una
los hombres fuman

las mujeres fuman claveles
los niños fuman pitillos
a las caracolillas
y la bola del niño.

A mí una
a la fortuna.
Isabel
planta un pie,
planta el otro,
con la mano blanca (derecha)
con la mano de cristal.

Al tope tope
al topeado,
atrás, adelante
a los caracolillos
y al estudiante.
Cabeza
hombritos,
cadera
rodilla
puntera
zapato
de media suela
tacón y puntero.

7.—*«En Buenos Aires las costureras...»*

En Buenos Aires las costureras
visten y cantan de su manera,
a la una van a comer
y ya no vuelven hasta las tres.
Y si vuelven llevan paraguas
hasta los picos de las enaguas,
sus zapatos son de charol,
si se las gastan ¡ay mi Dios, ay mi Dios!

El escondite. También la niña que ha de buscar a sus compañeras de juego que se esconden es elegida mediante un canto. Se llama «Suertes para el escondite». Aquella que es señalada por el último verso hace de persecutora. Una sola de las niñas canta y va señalando a las otras. Comienza a señalar a las niñas por cualquier sitio de la fila. Vamos a transcribir los que oímos en el barrio del Cristo.

1.— Al escondite
leite
la burra y el biche.

Don Chinflón
que gordito está usted.
Claro que sí
porque como muy bien,
llego a mi casa
me tomo un café;
llega la criada
me rasca los pies,
¡Don Chinflón!

2.— Un gato se tiró a un pozo,
las tripas hicieron ¡güa!
A remoto
piti poto
piti poto
piti pa.

3.— Endendepicé
¿quién era tu papá?
era comandante
purrencencé.
La mamá de tu papá
¡salvado está usted!

4.— Endendipé
misereré
coratí
endipé.

5.— Mi papá
tiene un coche
porropopó
dime, niña, ¿de qué color...?
—Verde... (puede elegir cualquiera, la que contesta)

Mi papá
tiene un cajón
lleno de puntas,
dime, niña
¿cuántas son?

6.— Al escondite, leite,
del caga litón;
tres gallinas
y el capón.

El capón estaba muerto
las gallinitas
en el huerto.

7.— Pilón
chiviricú
chiviricú
chiviricuri curi curifá
chiviricuri curifero
me las dan y no las quiero
métales en un puchero,
que yo no los quiero.

Diríamos, pues, que las niñas en Bermillo al tiempo de recrearse recrean también a sus madres y a las mozas y mozos. Las solanas son de por sí lugares de tertulia, excepto en el invierno, pero las niñas dan a estos espacios abrigados, ya contra el sol ya contra los vientos, un atractivo especialísimo. Frecuentemente, mozas y mozos tienen en estas solanas encantadas por el coro de las niñas, una oportunidad propicia para charlar. Las niñas cumplen así un papel singular en el pueblo; no están solas entre sí como los niños. Los labradores y señoritos, éstos con menor frecuencia, son atraídos por el juego de las niñas. Apenas se forma un corro se reúne un pequeño público para verlas, y, en raras ocasiones, incluso vi como aplaudían a las pequeñas bailadoras. Constituyen, ya lo dijimos, sus danzas, la única forma superviviente, aunque no completa, de los antiguos bailes y cantos populares. Existe, por eso, un interés emocional, de añoranza real y profunda, en los espectadores que las contemplan. Porque nadie ha aprendido aún en el pueblo a cantar ni tararear ni silbar la melodía de tangos, boleros, valses y zambas; este tipo de música no ha alcanzado a popularizarse realmente; sigue siendo exótica y formal.

El bermillano oía y veía con regocijo tranquilo, porque de por sí es sobrio, los corros de las niñas. Pero pude observar en sus semblantes la expresión de la felicidad. Se reían y permanecían, especialmente las mujeres, largo tiempo espectando los juegos, porque ellos se realizan poco antes de la hora en que los hombres empiezan a llegar del campo y las mujeres disponen de tiempo para recrearse un buen rato.

Este hecho hace que las niñas sean menos tímidas que los niños para con el forastero. Son, en general, más sociables. Yo no tuve ninguna dificultad para hacerme de amiguitas que charlaban conmigo libre y extensamente y me dictaban, cantando, su repertorio. No me fue fácil en cambio, a pesar de la facilidad con que en todos los pueblos donde he vivido conquistaba a los pequeños y jugaba con ellos, no me fue fácil en Bermillo ganarme la confianza de los niños. Son más huraños y retraídos; forman un pequeño mundo cerrado.

Los niños

Ya lo dije, forman un grupo «aparte». Los mozos mismos no los admiten sino cuando se aproximan claramente a la edad y el desarrollo necesarios, quince a diecisiete años; ni ellos, los niños, admiten a los mozos.

Debemos advertir que no hacía muchos años, unos diez o quince según nuestro informante, que había desaparecido en Bermillo la ceremonia de pasaje de la infancia a la mocedad. Nos ocuparemos de ella más adelante; y este rito se cumplía aún en algunos pueblos bastante próximos, como Argañín. Los grupos por edades, especialmente el mocerío y la segunda infancia, estaban muy formalmente separados en Sayago. El niño se aísla, porque se embarga en ciertos juegos que no son propios del mocerío ni «dignos» de él, pero también se dedica al único deporte que se practica en Sayago: el juego de pelota, «el pelotaris».

Ya dijimos que la niñez goza en Bermillo de una libertad bastante amplia, mucho mayor que la que se concede en las comunidades, pueblos y ciudades peruanas. Es que en Sayago el niño no trabaja como el campesino peruano. El pastoreo es casi un oficio en toda España; los niños no cuidan nunca de las ovejas, ni cuidan las vacas; se dedican a ese trabajo los mozos y mozas y los pastores. El niño juega, y ayuda a su madre en algunos menesteres hogareños que no requieren de su presencia constante.

La diversión favorita de los niños, entre los seis y ocho años de edad, es la de subirse a los árboles, especialmente al legendario negrillo de la plaza, de la pequeña que está frente a la iglesia. Este viejísimo árbol es de tronco hueco; su venerable tronco ha sido horadado y forma un túnel que concluye en el punto en que se reparten su grandes ramas. Los niños logran trepar por el túnel y alcanzar la cima del tronco principal. Se entrenan incansablemente, los más pequeños, para realizar esta hazaña. Cuando la logran por primera vez, de hecho han vencido una etapa de la infancia y han ingresado a otra. El historiador Ballesteros dedica líricas frases a este negrillo en su ya citado libro y afirma que le recuerda su infancia.

El niño que ha subido por primera vez el túnel del negrillo de la plaza, repite la proeza muchísimas veces en el mismo día. Así queda consagrado. Yo observé, fui testigo, más de una vez, de la especie de regocijado asombro de los niños que realizaban la hazaña por primera vez. Desde ese instante pertenecían a una categoría superior. Y luego se aventuraban con mucho tino, con inusitado temple, a trepar las grandes ramas casi horizontales. La pareja de cigüeñas que tenían su nido en lo alto de la torre volaban sobre este árbol tan viejísimo, y tan nuevo cada primavera. Los niños lo escalaban y montaban en grupos excesivamente nutridos. Pero sus ramas resistían. No vi una sola vez caer un niño de ese árbol. Era, es sin duda, el buen abuelo de los infantes de Bermillo. Ese árbol tan famoso en todo Sayago.

Juegan también los niños al Cautivo, a las Tres naves hay en el mar. El Cautivo es un juego de persecución. El otro nunca me lo quisieron explicar y no lo vi jugar completo. Como el cine es una novedad reciente, el niño de Bermillo no juega aún a los bandidos del oeste, a pesar de que la única literatura que el Bazar vende en el pueblo son novelas del oeste norteamericano.

El juego favorito de los niños de nueve a doce años es el de la pelota, que lo explicaremos en un capítulo posterior. A esa edad miran a los chicos que pugnan por trepar al negrillo, o a quienes se regocijan balanceándose o mostrándose sobre sus ramas, con la misma expresión de cierta superioridad con que el niño que ya está sobre el árbol mira al que sueña con realizar la hazaña de vencer el mismo túnel del gran árbol.

* * *

«Ni hablar de que una niña pueda hablar a un chico, ni siquiera para conversar de la Virgen Santísima», me decía una joven solterona que fue una de mis buenas informantes. La infracción de la regla trae, además del castigo físico, el enojo de los maestros, de los padres y de todos los mayores. Viven, pues, los niños en un estado de libertad segregada de modo implacable. El temor religioso católico al sexo, al gran «pecado», condiciona la vida de la comunidad rígidamente. La fidelidad conyugal se mantiene de veras absoluta por la autoridad indiscutida de este principio, y las madres solteras son *malditas*, como lo veremos más adelante; los hijos de las madres solteras son *hijos sin padres*, aun cuando el padre quiera atreverse —y esto caso es rarísimo— a reconocerlos.

La vida social y sexual de la juventud y de la madurez en Bermillo está condicionada y distorsionada por tan rígido principio religioso. Su influencia es mucho mayor de la que tiene entre los vecinos (señores) de las comunidades y pueblos de la sierra peruana, donde también este principio religioso era, hasta hace veinte años, casi tan rígido como en Bermillo y las infracciones traían las mismas consecuencias.

Infancia sin discriminación social

En Bermillo hay una sola escuela, la del Estado. Todos los niños asisten a ella. Los señoritos son pocos y avaros; ni siquiera piensan en la posibilidad del sostenimiento de una escuela particular ni envían a sus hijos, salvo dos casos, a los centros de enseñanza de las ciudades, a los internados. La camaradería en la escuela se forma y se cultiva sin discriminación de castas; esa camaradería continúa en la calle.

«Usted lo ve —me decía el propietario de la más importante tienda de comercio, refiriéndose a los niños— juegan entre todos como iguales; nadie les prohibe que se junten, ni los de abajo ni los de arriba. Pero salen (egresan) de la escuela y yo no les puedo explicar cómo desde entonces hay división, y envidia del labrador para el señorito hasta la muerte. Usted verá, así no queda sino el rigor para con ellos; no puede ser de otro modo. Los padres labradores les inculcan a los niños desde temprano la desconfianza por los señoritos; pero al juego, juego. Pasa esa edad y se entra a la otra en que cada quien ocupa su lugar. ¡Y cada quien a lo suyo! Allí viene la hora de los odios y el rigor comienza. Dios no cría a los hombres iguales...»

«Los niños no tienen que meterse en las porquerías de los grandes que somos corrompidos —afirmaba P. E., un padre de familia labrador, joven—. Ellos son como los pajarillos, que vuelan y que cantan sin saber de lo malo y de lo bueno. Todo tiene su hora

y su tiempo». Le pregunté si era verdad que les inculcaban desconfianza y odio a los hijos de los señoritos. P. E. era un labrador cuya madre era muy vecina de la señora Sabina. Luego de ver a su madre venía a la posada y charlaba con los arrieros y conmigo, frecuentemente. Había emigrado por un tiempo a trabajar en unas minas de la provincia de Oviedo. Volvió aterrorizado, a los pocos meses. No era muy agudo. Araba con burros, era pobre. Sin embargo vestía con cierta elegancia. Era alto, hermoso y fornido; acompañaba siempre en las ferias a C. . A. No trataba a este labrador, viejo y sabido como un zorro, con la desconfianza que los otros del barrio, por el hecho de que C. A. fuera continuamente al Café. P. E. meditó un buen rato antesde responder a la pregunta que le hice. «Verá usted —me dijo—. Esas son cosas sabidas de los señoritos. Ellos están más corrompidos que nosotros porque su ocupación de ellos es más bien como un robo. Piensan de malas. Los niños oirán lo que nosotros hablamos, con razón, de esa gente. Pero un cristiano no puede inculcar odio en el corazón de un angelillo. ¿No lo cree usted? Después, cuando adquieren conciencia en el trabajo, en la mocedad..., ¿qué quiere usted? ¿Que respeten y le tengan confianza al que los desprecia, al que los considera bestias que no merecen sino el látigo para andar derechos? ¡Eso sí les enseñan los señoritos, apenas salen sus hijos de la escuela! No creo que antes; soy cristiano. Es voluntad de nuestro Señor Jesucristo que los niños no se odien a pesar de que vienen de dos bandos que sí nos odiamos. ¡Eso está bien! ¿No es cierto? Y no es obra de la gente sino de Dios. Desde la mocedad nos odiamos, y hasta la muerte».

El comerciante insistió en que no encontraba otra explicación para que, al término de la niñez, empezara la división de castas que la actitud agresiva de los labradores y su odio a los señoritos. «Porque nosotros no los odiamos, puesto que son inferiores, sólo les aplicamos el rigor».

Que la niñez en Bermillo, como lo comprobé diariamente, no estuviera contaminada del odio de las castas, era sin duda una consecuencia de la vida en común que hacían en la escuela única y de la sólida moral cristiana de los labradores. Los señoritos aceptaban la convivencia, la camaradería de los niños de ambas castas, aparentemente de buena gana. Es probable que los principios religiosos influyeran algo, aun en ellos, a pesar de la afirmación del comerciante que aseguraba que Dios cría distintos a los hombres y los distribuye en categorías. Pero regía el principio moral de que la niñez debe estar a salvo de los rencores del hombre maduro. Vencida la *edad del juego*, según el criterio del comerciante, cuya confianza gané honestamente y que llegó a ser un buen amigo e informante mío, vencida esa edad, en Bermillo «cada quien ocupa su lugar, según su categoría y cada *quien a lo suyo*». Es decir, a defender por el rigor su lugar de privilegio los señoritos, y a resignarse también, por fuerza del rigor, los labradores. «Cada quien a lo suyo»: el labrador a arar y el señorito a las oficinas y a las tiendas.

La niñez no está contaminada de los rencores de casta. Los niños de Bermillo disfrutan del raro privilegio de la igualdad social, dentro de un pueblo donde el odio de castas es implacable. El proceso de formación de este odio, comienza en la mocedad. Los niños forman una isla social en el pueblo, una isla feliz.

* * *

Las relaciones de los niños con sus padres son de respeto de parte del niño y de ternura de parte de los padres. No presencié un solo caso de extremado rigor en el castigo a los niños; salvo el que supe que se aplicaba en la escuela cuando algún niño era delatado o sorprendido hablando a solas con una niña. Los niños son bien amados y libres en Bermillo, libres, incluso, del odio de castas.

Los niños sin padre

Esta especie de privilegiada vida de los niños alcanza incluso a los «hijos sin padre». Una mujer soltera que ha tenido un hijo es una especie de «maldita», una marginada social. Ya trataremos de este punto enseguida. Pero su hijo no es segregado, no sufre ninguna represión social, ocupa un lugar, un status semejante al de los demás. El hecho de ser un «hijo sin padre» le acarrea en la edad adulta ciertas limitaciones no muy graves. Incluso los «hospicianos» han llegado a ser vecinos de mediana categoría en Bermillo, y había cinco que estaban casados con mujeres relativamente acomodadas.

El niño ilegítimo goza de la misma libertad y derechos en su grupo que cualquier otro niño. Entre los vecinos de las comunidades del Perú un hijo ilegítimo era severamente discriminado y aun afrentado hasta hace pocos años, a pesar de la igualdad que la ley establece. En la actualidad es todavía considerado como socialmente inferior a los hijos legítimos. En Bermillo, que es una especie de paraíso de los niños, no cae sobre él ninguna sombra, a pesar de que su madre es cruelmente marginada y se la trata como «a una muerta en vida».

La mocedad

Los niños son considerados rapaces desde los once hasta los quince años. A los dieciséis pueden ingresar a la categoría de mozos.

No pudimos fijar una fecha suficientemente determinada del año que en Bermillo desapareció la *mocedad* como un grupo organizado. Pero en algunos pueblos bastante próximos, como Argañín, que está a 25 km. al noroeste de Bermillo, por el camino de La Muga, todavía el *mocerío* mantiene su organización tradicional. Y es la misma que tenía en Bermillo. Algunos informantes aseguraban que hacía como cuarenta años que había desaparecido el rito de ingreso a esta edad y el cargo de Alcalde de Mozos; otros afirmaban que no hacía tanto tiempo.

El ingreso al mocerío. El antiguo rito. Era exactamente igual al que describe López Morán para las comunidades de León, en el ya citado libro de Costa, *Derecho Consuetudinario;* en el pueblo de Argañín se cumple aún esa ceremonia.

La primera oportunidad que el rapaz tenía de acercarse a una niña y aun de bailar con ella era durante la fiesta de los carnavales. Se le permitía hacerlo. Las rapazas ya son expertas porque bailan entre ellas todos los domingos. En la actualidad se adquiere el derecho de mocerío sacando a bailar a una moza en un baile público. Cumplidos los dieciséis años se es mozo por la edad; para confirmar formalmente tal derecho debe bailar

con una muchacha en un baile público. Algunos mozos, por timidez o por inexperiencia, demoran a veces hasta los dieciocho años el cumplir con la formalidad. Se debe tener en cuenta que el rapaz no tiene la misma oportunidad que las niñas de aprender a bailar. «Aprenden mirando, nada más». Y la separación de sexos ha sido inflexible. Sin embargo, realizada la hazaña del primer baile, esta separación se relaja. Durante las fiestas religiosas, las romerías y los bailes, especialmente durante las romerías —que se cumplen con motivo de las fiestas religiosas— las relaciones de mozos y mozas son bastante libres, pero «delante de los ojos de los mayores» o donde puedan ser vistos; por ejemplo, en los sitios de los regatos donde las mozas lavan la ropa, en las fuentes de agua potable. No es permitido el paseo de una pareja en el campo donde pueda esconderse. Tampoco a un mozo le es permitido acompañar de noche a una moza; ella debe estar junto a un familiar o a una amiga respetable. En más de una ocasión vi cómo alguna moza de noche, al término del baile, era acompañada por algunas amigas y mozos; la despedían en una esquina y ella vencía la distancia que había de su casa a la esquina a toda carrera, sin voltear la cara.

El antiguo rito consistía en una reunión que los mozos celebraban en una taberna para recibir a los «nuevos». Los nuevos estaban obligados a pagar todo el consumo de vino que se hacía durante la ceremonia. Los mozos brindaban por el éxito de los recién ingresados y estos juraban obediencia al Alcalde.

El Alcalde de Mozos era elegido en cabildo por todos los jóvenes y el Alcalde del Ayuntamiento le confirmaba en el cargo, verbalmente.

Cumplido el rito, el mozo tenía derecho a cortejar a las mozas; antes le estaba prohibido, aun cuando hubiera cumplido o sobrepasado la edad.

Los mozos forasteros estaban obligados a pagar la mediana para obtener el derecho a enamorar a las mozas del pueblo. La mediana consistía en el pago en dinero de cierta suma relativamente alta, de 30 a 40 pesetas, que los mozos gastaban en vino. La mediana la cobraba el Alcalde de Mozos. El forastero que no cumplía con esta obligación era «cencerrado». Los mozos tocaban, todos, cencerros, siguiendo por las calles al forastero enamorado. Los viudos también estaban obligados a pagar este derecho; es decir, su reingreso a la mocedad. López Morán considera esta costumbre como un rezago de la endogamia.

En Argañín, donde la costumbre subsiste, estaba en 1958 a punto de extinguirse, según uno de los peluqueros de Bermillo, que era argañinés. Cinco años antes, hacia 1953, los mozos cencerraron a un viudo durante todo el período del noviazgo, en la ceremonia del matrimonio y a lo largo de las calles que los novios tuvieron que recorrer, de la iglesia hasta la casa del viudo. Todo porque el viudo se negó a pagar la mediana. Un año después le aplicaron la misma sanción a un guardia civil forastero. En vísperas de la boda, el guardia se rindió y tuvo que pagar al Alcalde de Mozos el doble de la suma que se le había exigido cuando empezó a cortejar a su novia. El guardia y el viudo fueron a quejarse al Gobernador de la Provincia, en la ciudad de Zamora. El Gobernador ordenó la prisión del Alcalde de Mozos y de dos jóvenes más. Permanecieron encarcelados los tres, más de dos años. «Creo que en Argañín también se acabó la Alcaldía de Mozos», me dijo con cierta tristeza el peluquero.

El mozo ya no podrá jugar más con luces de colores durante las noches de fiesta; esa es diversión de los rapaces. Ingresa a la categoría de adulto y debe trabajar, como labrador, con el rendimiento de un adulto. El mozo que no se ha atrevido a realizar su primer baile, forma sin embargo parte del grupo de mozos en el Café durante los bailes y en las romerías. Es, no obstante, una especie de mozo incompleto, no formalizado. Está, asismismo, obligado a realizar las mismas faenas que los adultos. Los rapaces sólo trabajan en las tareas apremiantes, como la siega y la trilla y no se les exige sino que contribuyan en la medida de sus fuerzas. El mozo debe competir con el adulto.

Como ya dijimos, todos los bailes que se realizan en Bermillo y en Sayago son de mozos. El casado sólo puede bailar durante las grandes fiestas religiosas, unas pocas veces y exclusivamente con su esposa. El casado que se atreve a sacar a bailar a una moza es considerado como un «libertino» y, por lo general, es rechazado por la muchacha; si ésta lo acepta, merece la censura de toda la concurrencia y especialmente de las mozas. «¡Mira que bailar con un casado!», suelen exclamar.

El mocerío es la edad prematrimonial, el período en que el ser humano tiene derecho reglamentado pero legítimo a todas las formas de goce y diversión que «al cristiano le es permitido». La explosión de la alegría irrestricta es considerada no sólo como propia sino característica y necesaria del mocerío. Ellos deben alegrar el pueblo, especialmente las fiestas; los niños son considerados pajarillos, ángeles intocados por los vicios humanos, y como a tales se les cuida. El mozo se inicia vigorosamente en el conocimiento del bien y del mal y, como su futuro ha de ser de entrega absoluta al trabajo y al renunciamiento de la libertad para los medios u oportunidades de disfrutar los placeres que al cristiano le es permitido en la sociedad, el mozo puede gozar de esas oportunidades y debe hacerlo intensamente.

Pero la mayoría de los mozos de Bermillo tenían apariencia de tímidos. En el Café, como ya lo dije, bailaban poco, en las romerías bailaban algo más. En la romería a la Hermita de Gracia jugaron con animación contagiosa, tratando de arrastrar al Síndico hasta la laguna, en una carretilla, conforme a la costumbre.

Consideré que podía ser la falta de dinero lo que hacía de ellos tímidos, poco dueños de sí, poco audaces, y no realmente felices en apariencia. C. A. afirmaba que no era por eso. «El mocerío nunca tuvo dinero, antes menos que ahora. La alegría le viene de la sangre y con esa fuerza, usted ve, el hombre que es como debe ser, le entra a cualquiera y consigue no sólo lo que de derecho le pertenece sino también lo que hay que conquistarlo por la fuerza. Así era; el mocerío de antes reinaba. Ahora parecen una tropa de burros.» «Y, ¿por qué?», le pregunté. «¡Vaya usted a saberlo! Desde la guerra y porque el mundo cambia hacia el revés. Oiga usted, el mundo cambia de lo alegre a lo triste, en todo. Y al que se mantiene derecho sin hacerle mientes a esos retrocesos, le dicen «libertino», «licencioso» y otras... ¡Cómo quien oye llover, amigo! El lobo viejo y experimentado anda con sus propios pies y sólo le hace caso a su olfato. Dios castiga al coj..., al mustio, como estos mozos de ahora que no sirven ya ni para lo que más pide el cuerpo de todo cristiano: arrimarse a una hembra...»

«Usted lo ha dicho. El mundo cambia. Ahora el dinero es mucho más necesario que antes para sentirse seguro, para tener audacia...»

«Al revés, amigo, al revés. Esta usted hablando con un hombre jugado. Nosotros éramos mocerío que reinaba, y no había dinero...»

«No había dinero. Ahora que abunda, quien no lo tiene, es inferior.»

«¿Qué dinero se necesita para arrimarse a una moza que está ardiendo por meterse con un hombre?... Se arriman a las vacas, oiga; sí, no se asuste...»

«No, amigo C. Antes se hacía pagar la mediana; se admitía a los mozos nuevos en una taberna y el vino lo pagaban los nuevos. Los mozos podían cencerrar. Casarse ahora cuesta mucho. Y una moza con hijo en vuestro pueblo es algo peor que una muerta...»

C. A. parpadeó los ojos, como solía hacerlo cuando le era necesario reflexionar.

«El dinero, la guerra, los curas, el rigor de las autoridades que son obra de los señoritos... Sí, ha cambiado para peor. Por algo se han achicado los mozos. Nosotros también, los labradores, somos ahora más chicos cada día que pasa. El dinero vale y no vale. ¡Pobres mozos de este tiempo y más pobres las mozas! Yo tengo tres hijos solteros; uno de treinta, otro de treinta y dos, y una hija de veintinueve...»

Vida sexual. El solterío

«Yo, a los veinte, tenía más de una que se echaba panza arriba para mí. Los mozos ahora se pasan todo el día en el campo. En la primavera, a la vuelta del trabajo, se quedan parados en las solanas mirando y oyendo los corros y la comba de las niñas, como estacas; en el invierno hablan en familia junto a la mesa camillera; en el verano trabajan más que las bestias... Y Dios, ¿qué les da en cambio a los mozos?»

«¿Se arriesgaban por usted las mozas?» —le pregunté a C. A.

«Hay que saber hacer las cosas amigo; y antes los curas no tenían el reinado que ahora tienen.»

«¿A qué llama usted saber hacer las cosas?»

«Usted pregunta mucho y cosas que son secretos de cada quien. Yo no preñé sino a una. ¿Usted sabe lo que eran los seranos? ¿Para qué hizo el vecino de antes esa costumbre? El hombre de antes sabía. El de ahora está, hasta aquí, en este pequeño pueblo, azorado, como animal que ha perdido el juicio y no sabe en una división de caminos por dónde debe tirar. Los seranos eran para que las mozas y los mozos se conocieran en todo y por todo. Allí se bailaba hasta tarde de la noche con gaita y tamborín, y cantos de las mozas. Se bebía vino que todos llevaban, los vecinos, se entiende. A la salida se acompañaba a las mozas..., o también se salía con ellas un rato al aire..., ya usted sabe para qué. Usted no sale con una moza al aire para mirar las estrellas o para oír a las ranas solamente. Eso daba a los mozos lo que les correspondía. Ahora, después de la guerra, hay más rigor, y miedo, mucho miedo, amigo, miedo en todo tipo de corazón. Ahí tiene usted a la Guardia Civil, al cura, al señorito Alcalde. Antes era un labrador el Alcalde o le debía al labrador su mando. Nosotros lo elegíamos y se nos respetaba. Todo influye, oíga amigo, influye más el miedo...»

Transcribo mis apuntes al pie de la letra. C. A. era, como ya lo he dicho muchas veces, el labrador más sabio y observador de Bermillo. Ya no trabajaba en la labranza. Era un

líder natural de los labradores. Le embargaron sus bienes, por un largo tiempo, al término de la guerra civil y pudo sobrevivir con lo que ganaba a los «palurdos», señoritos o no, en el juego. Luego, lo dejaron tranquilo; pero su experiencia de la persecución y del embargo influía en sus reflexiones, en el punto de vista con que observaba al pueblo.

Creo haberlo dicho más de una vez, C. A. me trataba con afecto, y con cierto aire de maestro, de superioridad que yo aceptaba sinceramente. Este hecho pudo haber tenido una influencia ambivalente. Probablemente exageraba algo las cosas, pero en cambio las decía; no callaba nada; no dejaba de exponer su juicio sobre todas las cosas que le planteaba.

«Usted tiene tres hijos, prácticamente solterones y es usted un vecino nada pobre. ¿Por qué creee usted que no se han casado sus hijos? ¿Por qué en Bermillo hay tantos solterones y aun solterones ricos?»

«Ya le dije. De la guerra para acá se han vuelto más bestias. Los que eran entonces los mozos, no se han casado y los que han crecido en estos años han seguido su ejemplo. Yo he hablado con mis hijos. Yo tengo hacienda, y no poca; pueden mis hijos tener novia, a quien quieran; porque, además, usted lo ve; no son cojos ni mancos. Pero no se animan; se pasan en el campo arando, con las vacas, siempre con las malditas vacas. Que un pobre le tenga miedo al matrimonio, es justo. Pero ¿un acomodado? Usted estudie esto amigo, ya que ha venido a eso. Yo no sabría decirle otra cosa que los mozos, ahora, parece que le han tomado recelo a las mujeres. Yo, yo, a mis sesenta y seis años, tengo quien..., pero de modo que no le haré hijos, si no, me come la hacienda y como ya estoy mal visto... ¡Sería el infierno! Ya le he dicho que el bermillano es bestia; pero en esto sabe menos que la bestia misma.»

En San Vitero de Aliste, a los seranos se les llama hilanderas. Es una misma costumbre con diferente nombre. Durante los inviernos solían reunirse, por las noches, mozas y señoras en la casa de alguna vecina, con el objeto de hilar. Acudían en mayor número las mozas. A cierta hora, las visitaban los mozos, acompañados de músicos, y cantando. Ingresaban a la casa; se interrumpía el trabajo y se iniciaba una especie de jarana. Las mozas bailaban con los mozos; se bebía vino; los casados se divertían con el espectáculo. Ellos no bailaban ni cantaban. «Eso era ya por demás —me dijo uno de mis informantes en San Vitero—. Los mozos y mozas salían de las hilanderas y hacían en la calle lo que querían, y más cuando las acompañaban de vuelta a sus casas. Recuerdo que había, durante los últimos años en que hubo esa costumbre, un famoso gaitero, el Tío Gaticas, que era llevado a las hilanderas por los mozos. No se le pagaba nada; se le agasajaba y convidaba. El calentaba a las mozas.» «Era un escándalo —me dijo P. F., miembro del Concejo y un buen amigo informante que tuve en el pueblo—. Hacíamos con las mozas lo que queríamos.» Pero aclaró después que, generalmente, los noviazgos se concertaban durante esas noches y que los mozos se casaban con las mozas «a las que preñaban» «Pero no dejaba de haber alguno que no aceptaba su responsabilidad y el crío se quedaba sin padre» Precisó también P. F. que la libertad no consistía en que cualquier mozo pudiera aprovecharse de la muchacha que le diera la gana, sino que «habiendo simpatía de por medio, o lo que es decir, mutua aceptación, en las *hilanderas* se pasaba fácilmente a los hechos, especialmente cuando las mozas se iban a sus casas y el mozo las acompañaba».

Como los seranos de Bermillo, las hilanderas de San Vitero desaparecieron hace muchos años; no pudieron precisar cuántos. «Fue el cambio de costumbres que trajo el trigo, el aumento de ganado, de los negocios; la mayor preocupación que hay, lo que hizo desaparecer las *hilanderas* y, también el mayor rigor que los curas aplican en su vigilancia; el mayor poder que tienen», afirmó P. F. «Eso era también una costumbre muy atrasada, creo, como de pueblos un poco gentiles», concluyó. Yo le advertí que las mozas estaban ahora, como en Bermillo, abandonadas y los mozos sin otro medio de diversión que los frontones, porque en San Vitero no existían ni existieron los bailes públicos de los domingos.

«Así es —contestó P. F.—. Es todo un silencio este pueblo.»

Las dos hijas del dueño de la hostería en que me alojé —que era al mismo tiempo taberna— se quejaban de que no existía en San Vitero una sola manera de divertirse, de entrar en contacto con otras mozas y con los mozos. «Todas las que pueden se van, aunque sea para emplearse de fregonas en las ciudades, que es lo peor que hay. Pero esta vida de aburrimiento ya no se soporta.»

Y la queja era muy expresiva, porque en San Vitero las solteras con hijos no son consideradas «deshonradas», ni están excluidas del grupo social, como en Bermillo. Pueden casarse, «siempre que tengan hacienda, pues si son pobres no tienen remedio en esta vida; para ellas cada día es peor». «Pero tienen siquiera su hijo —exclamó una de las mozas de la taberna—. ¿Qué se gana con la hacienda si no hay alegría?»

* * *

La cancelación de estas reuniones nocturnas del invierno, como consecuencia de los cambios que se realizaron en estos pueblos por el desarrollo casi súbito de la economía, por el mayor contacto con las ciudades, que el aumento de la producción determinó, y el poder casi omnímodo adquirido por la Iglesia, no había sido reemplazado por ningún otro medio que pusiera en contacto relativamente íntimo y permitido a los jóvenes de ambos sexos. Los cambios, la relativa modernización del confort, la facilidad con que, en comparación con los tiempos anteriores a la difusión del trigo, podía conseguirse dinero y acumularlo, no pudo abrir, sin embargo, un cauce nuevo a las formas tradicionales de contacto social ya desquiciadas; agentes de presión moral conservadora lo impidieron y crearon el estado de «silencio» o «miedo» con que en San Vitero y en Bermillo definían los propios labradores el desconcierto en las relaciones eróticas del mocerío.

No cambió, tampoco, el sistema de obstaculizar el matrimonio, sistema que nos parece que fue establecido como una forma extrema de control de la natalidad. La población de Bermillo no había aumentado en medio siglo.

El súbito incremento de la economía no produjo en Bermillo cambios radicales en otros órdenes de la cultura, cambios que si ocurrieron en algunas comunidades del Perú en las cuales la economía fue, como en Bermillo, tan súbitamente desarrollada: tales los casos de las comunidades del valle del Mantaro y de las cuatro de la ciudad de Puquio.

---

[1] Escobar: «Sicaya una comunidad mestiza», Mimeografiada, 1961, Ayacucho, publicado después en el libro *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Ed. Universitaria de San Marcos, 1964, Lima.

En el Mantaro se realizó la integración de las castas con predominio de ciertos valores de la cultura indígena, la castellanización e incorporación de las comunidades a las interrelaciones nacionales[1]. En Puquio, los indios, analfabetos durante siglos, construyeron escuelas, edificaron centenares de casas nuevas, perdieron la fe (los jóvenes) en sus dioses locales indígenas y mucho más en los católicos; y están resueltos a tomar el control político de sus comunidades que han pasado —con el reconocimiento oficial de las comunidades— a manos de los mestizos de cada uno de los cuatro *ayllus* o comunidades[1].

En La Muga el aumento del valor de los productos agropecuarios desencadenó la lucha de ricos y pobres y la quiñonización de las tierras comunales.

Pero al mismo tiempo que la economía de la comunidad de Bermillo se incrementaba, el poder de la Iglesia y de los señoritos se hizo mucho más fuerte, especialmente después de la guerra civil. Este poder se ejerce en el sentido de mantener la «pureza cristiana de las costumbres y la sujeción de los brutos campesinos». Se produjo como consecuencia, un premeditado e implacable detenimiento de la expansión de los cambios; la mutilación del proceso de evolución social, por la clase de régimen político del reino que está fundado en el mantenimiento de la estructura feudal de la propiedad de la tierra y de la propia estructura social. Las comunidades de Zamora que estudié evolucionan en forma sumamente original y condicionada, como ya lo dijimos.

El sistema que limita la evolución económica de la comunidad a la que nos hemos referido, ha mantenido inalteradas ciertas normas y anulado otras, trastornando las vías de contacto tradicionales de mozas y mozos. El matrimonio, por ejemplo, sigue siendo tan difícil de realizarse como antes, o más difícil; la separación de niños por sexos es implacable; las hilanderas y los seranos han sido suprimidos. ¿Cuáles son entonces los cauces del contacto sexual tan reprimido por la gran dificultad de alcanzar el matrimonio y la ninguna oportunidad propicia de relaciones de mozas y mozos, y el terror que se mantiene para reprimir los contactos «ilícitos», marginando, por ejemplo, con la mayor severidad a las solteras que conciben hijos? «No lo sabemos», afirman los adultos. «Se arriman a las vacas», aseguraba C. A., padre de tres hijos solterones, gran observador de la conducta humana en la comunidad.

Repetimos, otra vez, nuestro juicio de que este complejo de represiones establecen, en Bermillo y en todo el partido de Sayago, una especie de singularísimo sistema de control de la natalidad.

El «nuevo Salón de baile», a la moderna, parecía que había abierto una vía nueva de contacto entre hombres y mujeres. La mayor parte de los vecinos tienen dinero acumulado. Gastarlo en la cantina y en el café era considerado como una dilapidación pecaminosa y absurda. El nuevo salón de baile nos dio la impresión de que podía romper algo esa norma. Vi a muchos labradores gastar en la cantina, como ya lo anoté, bailar con mozas; y a los mozos no desperdiciar una sola pieza de las que tocaba la orquesta.

[1] José María Arguedas: «Puquio, una comunidad en proceso de cambio», en la *Revista del Museo Nacional*, Lima, Tomo XXV.

Las deshonradas

La dueña de la posada de La Muga en la cual estaba yo alojado era frecuentemente visitada por una muchacha que tenía una hija de pocos meses. Yo me había enterado que la niña era hija de un hijo de la dueña de la posada. El joven estaba haciendo su servicio militar. Un día le pregunté a la señora si se sentía feliz con su nieta. «¿Qué nieta?», me preguntó. «La niña que usted tiene en los brazos», le contesté. «*Será mi nieta cuando mi hijo se case con ésta*», replicó la señora, señalando a la madre de la niña.

Un viejo informante mío, de Bermillo, criaba en su casa una chiquilla como de cuatro años. Yo lo visitaba con frecuencia porque era «hospiciano», no muy inteligente pero sumamente franco y gran conocedor de las costumbres y personas del pueblo. Un día pregunté a la esposa del viejo quién era la chiquilla: «Es de mi hija —contestó—. Es hija sin padre. Esta perdió todo lo que tenía que perder», y señaló, con un ademán amargo a una joven que estaba sentada en la puerta. La muchacha bajó la cabeza, contrajo el rostro y permaneció rígida. «Quedó como congelada», escribí en mi libreta de campo.

Esta muchacha «deshonrada» recibió excelentes propuestas de trabajo desde Madrid y Zamora, porque tenía en esas ciudades varios hermanos; pero había decidido no abandonar Bermillo. Era sirvienta del veterinario y durante el período de la cosecha pedía dos meses de licencia. Tenía fama de segadora excelente y ganaba buenos jornales en esos meses. Vigilaba a su exnovio. Ella no había sido pedida. Gozaba en el barrio de prestigio como muchacha honesta y sumamente trabajadora. La madre me confesó que no había perdido ni perdería por mucho tiempo la esperanza de quebrantar la voluntad de su deshonrador y lograr casarse con él. Mientras tanto, como las otras «deshonradas», vivía al margen de la sociedad de las mozas.

El tercer caso que tuve la oportunidad de conocer y observar fue el de la hija de una familia bastante acomodada; la joven había sido burlada por un labrador rico, de los más ricos del pueblo. Este hombre vivía con otros tres hermanos solteros, mayores que él. El burlador tenía cuarenta años. Desde antes del nacimiento de su hijo adoptó una conducta despectiva respecto de su exnovia que tampoco había sido pedida. No la saludaba. La muchacha vestía a su hija, una niña como de ocho años, con verdaadero lujo. Le había comprado dos bicicletas. Pero, a diferencia de las dos jóvenes cuyos casos hemos citado, esta señorita se había convertido en un problema para su familia y aun para su barrio. «Tan buena que era, ahora es una burra loca», decían. Odiaba a todos los niños, hijos legítimos; si encontraba la oportunidad de poder maltratarlos físicamente lo hacía con brutalidad y, por esa razón, era repudiada en su barrio y mal vista en el pueblo.

Pero no era necesario llegar a la «deshonra completa» para que una muchacha perdiera su prestigio y toda esperanza de casarse. Bastaba con que el novio se desanimara y se casara con otra o que simplemente «la dejara». Ningún mozo pretende a una «novia abandonada». Una vecina de la posada era muy graciosa, y diestra para los bailes modernos; los mozos, aun en el café antiguo, se disputaban por bailar con ella; pero ninguno la pretendía ni concebía que la pudiera pretender. Su novio la había «despreciado» a última hora y se había casado con otra. La joven se mostraba alegre durante las fiestas, en su casa se le notaba agobiada y triste. Era una de las más bellas del barrio. Participaba en el grupo

de las mozas durante las romerías; pero si no había baile prefería permanecer en su grupo familiar, junto a su madre. Creía, entonces, observar en ella la expresión de quien sufre una condena, o expía una culpa.

La «deshonrada» no puede asistir a los bailes dominicales ni mucho menos al de las romerías; tampoco pueden asistir a las otras fiestas familiares, como las bodas, por ejemplo. «Están manchadas». Se les trata como si tuvieran una enfermedad contagiosa. Existe en Bermillo una institución caritativa que se llama La Conferencia de San Vicente de Paul; no acude nunca en auxilio de las «deshonradas» pobres, aun cuando «se estén muriendo de hambre, aunque aquí nadie se muere de hambre», afirmaba el Guarda de Campo.

Un caso excepcional se había producido cuando estuve en el pueblo. Una «deshonrada» lavaba la ropa a un peón que no era bermillano. En el pueblo sólo había dos peones. De lavandera, la deshonrada se convirtió en amante del peón. Ella trabajaba rudamente y contribuyó a elevar el nivel de vida de su amante. Tuvieron un hijo. Se sabía, sin embargo, que el peón jamás se atrevería a casarse con la «deshonrada»; «y si se metió con ella es porque es peón y foráneo», comentaba la señora Sabina. «Una deshonrada aquí es una deshonrada de por vida».

Los padres de los hijos ilegítimos los niegan «de rigor»; los desconocen. Reconocerlos significaría también «deshonrarse». El hijo ilegítimo es un hijo sin padre. No hay castigo ni posibilidad de revancha contra el burlador. No es culpable. La única culpable es la mujer; el hombre permanece al margen de lo acontecido, ajeno a él, sin responsabilidad. Pero tampoco puede, por tal motivo, aludir al caso ni aun en la intimidad de la camaradería con sus amigos. Sencillamente el hecho para él no ha existido nunca.

Se recordaba un solo caso de un hombre que se casó con la mujer a la que había «deshonrado». Durante muchos años fue un matrimonio no bien admitido en la sociedad. «Parecía un matrimonio en el que no creíamos a pesar de que lo vimos», afirmaba la señora Sabina. Y permaneció a las puertas de la sociedad durante algunos años hasta que fueron incorporados con plenos derechos al grupo. Pero nunca se olvidó que ella había sido «deshonrada».

La patrona de la posada de La Muga admitía las visitas de la «deshonrada» y de su nieta, porque el muchacho estaba firmemente decidido a casarse con la joven y así lo había expresado en público. No lo había hecho con la formalidad debida por la oposición de la madre. Ella se fundaba en que el mozo no era aún mayor de edad. Este era un caso singular. Y la muchacha no sufría, gracias a la actitud enérgica del novio, la agresividad ni la exclusión total que agobiaba a las «deshonradas».

Sin la relativa facilidad con que, a cambio de la sumisión absoluta, la humildad públicamente vergonzante, las «deshonradas» consiguen, si no el perdón de los padres sí su protección, estas jóvenes se verían obligadas a huir. La protección de los padres les permite y las obliga a cumplir la expiación de su falta.

Un pecado sexual es pues más horrendo que muchos otros, como el robo, por ejemplo, según afirmaban mis informantes. «Porque aquí se roba una vez cada siglo y sólo cuando algún hombre ha perdido el juicio». La represión sexual, aparentemente, y en contra de lo que afirmaba mi experimentado amigo C. A., parecía un hábito acaso no muy doloroso y estoicamente practicado. La indiferencia de los mozos frente a las mujeres, su

falta de entusiasmo por el matrimonio, se nos presentaba no como un misterio, que C. A. explicaba a su modo, sino como consecuencia de la sacrificada vida del recién casado y las rígidamente limitadas posibilidades de progreso económico para la mayoría de los hijos de los labradores poco «acomodados», y para todos los pobres. Los ricos no se casan por avaricia, por el terror, eso sí comprobado, a «abrir» la bolsa aun para «gozar lo mejor que este mundo tiene para el hombre, que es la hembra», como afirmaba con inmenso desprecio C. A. «¿Usted cree que la burra de A. P., sólo le sirve para montarla de día, amigo... y las vacas para arar y tirar los carros, también, cuando no alumbra el sol...?» C. A. guiñaba el ojo zocarronamente, con una expresión de ironía, desprecio y superioridad muy característicos. «Los hacen sufrir de día y de noche, hombre. ¡Este A. P., mírele usted, es más bestia que la mísera bicha que monta!» Y permítaseme decir, que el ricachón A. P., un labrador de unos cuarenta y cinco años, de veras tenía una expresión notablemente más torpe que el de la burrita lanuda y mal alimentada sobre la que cabalgaba; parecía un personaje de Goya, sin la transfiguración que el artista imprime a lo que hay de grotesco en la humanidad española: la realidad objetiva era harto más lamentable.

* * *

Ya dijimos que los hijos de las «deshonradas» no sufren discriminación social, ni siquiera los «hospicianos». En ese aspecto de las normas sociales existía un contraste respecto del Perú. En nuestras comunidades de vecinos e indios, o en las pequeñas y medianas ciudades andinas de vecinos, las «deshonradas» —no existe el caso entre los indios— que así se llaman, como en España, no tienen el porvenir clausurado como en las aldeas de Sayago. La conmoción inicial que sufre la familia y el grupo social es fuerte y puede dar lugar, y se conocen numerosos casos, a verdaderas tragedias. Pero vencido el primer choque, la madre soltera se reincorpora a la sociedad con cierto grado de inferioridad; la mayoría de ellas se casan, y el burlador puede y aun debe ser castigado. En cambio, los hijos, a pesar de que pueden ser reconocidos legalmente por el padre ante la Iglesia y la ley, cosa que no se admite en Sayago, sufren un cierto grado de discriminación social, que se ha ido debilitando en las últimas décadas. Pero hasta hace unos treinta años un hijo ilegítimo era socialmente inferior. En las comunidades de Sayago no se tiene en cuenta la condición del nacimiento de un vecino. Eso es culpa de la madre que bien caro ha pagado ya su pecado, durante toda la vida.

No existía ninguna «deshonrada» en la sociedad de los señoritos cuando estuve en Bermillo. Me informé que el burlador señorito es considerado como un monstruo y los padres o hermanos de la joven están obligados a borrar la ofensa con la vida u obligando al burlador a casarse con la muchacha. Se recordaba un solo caso ocurrido en Bermillo. El burlador huyó y la joven tuvo que salir del pueblo. Luego de haberla flagelado los padres la llevaron a Madrid donde unos parientes.

Entre los vecinos de los pueblos todavía muy aislados del Perú rige esta norma última con respecto al burlador, y el castigo corporal a la pecadora puede llegar a ser cruel. Pero en las aldeas y ciudades en proceso de modernización se ha relajado mucho tal rigor. Constituye una «vergüenza» para la joven soltera tener un hijo y el estigma alcanza a toda

la familia, pero ya no constituye un crimen que se debe lavar con sangre y sepultar en vida a la pecadora.

No solamente la emigración, de la que nos ocuparemos más adelante, explica, pues, que Bermillo tuviera en 1922, 983 habitantes (453 varones y 530 hembras), según los datos ofrecidos por Ricardo Ballesteros en su obra ya citada, y que esta población hubiera descendido a 883, según el censo oficial de 1950, y que conforme al censo más reciente de 1960 no alcanzase todavía a la población de 1922 pues, el citado censo consigna únicamente 935 habitantes en Bermillo, 48 menos que hace veintiocho años. La emigración no es, o no era en 1958, ni siquiera muy relativamente importante. El estancamiento demográfico se debía principalmente a la escasísima natalidad. Comprobé que existía equilibrio sorprendente entre natalidad y mortalidad, examinando los registros del Ayuntamiento. La mayor parte de los hombres y mujeres permanecen solteros y los hijos ilegítimos son rarísimos.

Noviazgo y matrimonio

La petición de la novia se hace, por los padres del pretendiente, unos dos o tres meses antes del día que se ha señalado para las bodas. No hay ninguna ceremonia especial en este acto.

Pedida la novia, el acontecimiento trasciende en todo el pueblo. Ya ha de comprenderse por qué. Una boda es cosa rara y difícil en Sayago.

La enhorabuena. Después de la segunda amonestación, los convidados se dirigen de la iglesia a la casa de la novia. Allí se les invita a refresco, que no es ninguna bebida refrescante sino una variedad de dulces y licores alcohólicos: el bollo maimón, un dulce típico de las fiestas familiares, mantecados y copas de anís y coñac. Los invitados se sientan alrededor de una mesa que es presidida por los novios. Los gastos de este convite, el de las bodas, los hacen a medias los padres de los novios.

«Es la única ocasión en que el vecino afloja la bolsa», afirman todos los bermillanos refiriéndose a las bodas. Porque la comida (almuerzo) que se sirve a los invitados, y el baile, cuestan dinero, «mucho dinero»; una razón más para que las bodas sean verdaderamente raras. En cinco meses no vi ninguna ni tuve noticia de que se hubiera concertado alguna. En La Muga asistí a la última parte de la ceremonia y al paseo del padrino.

La boda. La novia no se viste de blanco para casarse. Entre los señoritos sí es «de rigor» el traje de novia, blanco. Pero los novios labradores deben estrenar en la ceremonia un traje nuevo, común.

La comida de bodas. Es el acto culminante del matrimonio. Los labradores ricos y muy acomodados contratan el Café para este convite. Los pobres limpian la tenada de sus casas (el establo) y tienden allí la mesa. Me aseguraron que el menú es siempre el mismo: 1.º, paella; 2.º, pollo guisado; 3.º, filete de ternera; cordero asado o un plato de pescado; 4.º, fruta del tiempo; coñac y anís. Cuando los novios son ricos se sirven entremeses antes de la comida: pimientos morrones, aceitunas, ensaladitas.

No existe la torta de novios; ningún potaje especial para los padrinos, como en la

celebración de las bodas de los campesinos del valle de Huacho y del valle del Mantaro del Perú; tampoco se levantan arcos ornamentales de ninguna especie a la puerta de la casa de la novia y de las calles por donde debe pasar, como en las bodas de los indios y mestizos de todo el departamento de Ayacucho, los lujosos y brillantes *killes*, adornados con monedas de plata, cintas y flores. No se adornan, asimismo, el templo y la casa de la novia con flores blancas.

El respigo. Era el baile ceremonial de los obsequios. Cada invitado bailaba con la novia y al final de la danza depositaba su obsequio sobre una mesa. A esto se llamaba bailar el respigo. Las ofrendas eran variadísimas, desde dinero hasta muebles. Esta ceremonia es exactamente igual al *palpa* de las bodas en el valle del Mantaro del Perú y al que se realiza en algunas comunidades de Cuzco y Ayacucho. Pero durante el *palpa* los comuneros del Perú depositan, frecuentemente, en una bandeja, documentos en los que se comprometen a entregar ganado y aun tierras, según el grado de parentesco con los novios o el prestigio que desean alcanzar mediante la ceremonia, que se realiza siempre cuando la concurrencia ha tomado ya bastante alcohol. Parece indudable que el palpa procede del *respigo*. El *punti*, potaje especial que se sirve a los padrinos, ceremonialmente, y con acompañamiento de música especial, y el *palomay* y *puñuchiy*, o sea, la marcha de la comitiva que acompaña a los novios hasta la cámara nupcial especialmente construida sólo para la noche de bodas en algunas comunidades como en las de la provincia de Canchis (Cuzco) no existe en Sayago. En cambio el *respigo* de las mujeres, que sepamos, no se difundió en el Perú. Consiste en un beso que las solteras y casadas dan a la novia y luego depositan también su obsequio sobre la mesa. Claro que quienes donaban muebles —casos raros y ahora imposibles ya— dejaban una constancia escrita del compromiso del obsequio.

El baile de bodas ya no se realizaba, porque los gaiteros han muerto y nadie los ha reemplazado; el oficio de músico ha desaparecido. El *respigo* «también desaparecerá pronto. ¿Cómo puede hacerse sin el baile si era baile?», reflexionaba la señora Sabina. «Los obsequios son cada vez de menos valor, se hacen en frío y así no resulta».

El padrino estaba obligado a ofrecer a los novios un buen obsequio y a los mozos «lo suyo», en dinero. Los mozos exigen del novio una cuota en dinero para gastarlo aparte, en una taberna y separadamente.

El obsequio de los mozos. Los mozos no están obligados al *respigo*, pues no tienen categoría de vecinos; por el contrario, exigen al novio una cuota en dinero para que obtenga el derecho de acostarse con la novia. En esta ocasión se cumple, generalmente, un forcejeo verbal entre mozos y novio: «es la costumbre»:

«—Tienes que dar mil si quieres acostarte con fulana. Si no, no te dejamos.»

«—¡Qué no! Que me la han dado sus padres y el cura.»

«—¡Que sí! Todavía nosotros no te la hemos dado. Que si no das, no te dejamos.»

El regateo, que es parte de la ceremonia, el aspecto humorístico, dura un buen rato, hasta que ambas partes convienen en una suma muchísimo menor que la exigida por los mozos. Generalmente unos 15 ó 20 duros.

Rara vez el novio no accede al cupo y se somete a los riesgos que tal resolución conlleva, siempre. Me informaron de dos casos:

Un recién casado escapó sigilosamente, en pleno baile, y se fue a dormir a la casa de un pariente, rehuyendo el obsequio a los mozos. Éstos irrumpieron en todas las casas de los labradores hasta que descubrieron a la pareja. «Se metieron a los dormitorios, al asalto». Les quitaron las cobijas; los obligaron a vestirse, a pagar el precio que originalmente habían exigido y a volver al baile.

En Torregamones, un pueblo que está a 15 km. de Bermillo, descubrieron a los novios que habían huido para eludir el obsequio. Los mozos castigaron a los recién casados unciéndolos a un yugo y obligándolos a arar durante un buen rato. «Dicen que la gente no protestó; se reían. Los mozos actuaban conforme a su derecho», comentó la señora Sabina.

El solterón

Ya hemos informado que el derecho a pertenecer a la comunidad se obtiene mediante el matrimonio, sean los individuos oriundos o no de Bermillo. Nos hemos referido con bastante frecuencia al *status* especial del hombre que en Bermillo pasa de los treinta y cinco años sin haberse casado. A pesar de ser bermillano no alcanza nunca, si no se casa, el derecho a la vecindad. No puede recibir las tierras del común; por tanto, llegado a la mayoría de edad es un ciudadano del reino de España pero no adquiere el pleno derecho de *vecino* de la comunidad, ni sus deberes ni sus obligaciones. Vencidos los treinta y cinco años, y aun antes, deja de pertenecer al grupo de los mozos. En cierta forma es un marginado, pues tampoco es incorporado al grupo de los *vecinos*. Lo excluyen de las relativas libertades de recreación de que el mozo goza en la comunidad; su situación es en algo semejante al de un renunciante a la vinculación normal con el grupo del sexo femenino. Debe observar con respecto a las mujeres la conducta de un casado sin ser casado y sin recibir de la comunidad la compensación mayor al «sacrificio» del matrimonio: las tierras del común. La presión social sobre los solteros para ir al matrimonio es, pues, bastante fuerte y, sin embargo, el porcentaje de solteros es muy alto, entre el 50 y 60 %. Y hay, como ya lo dijimos, muchos solteros ricos, proporcionalmente más que los solteros acomodados y pobres.

Aceptan los solterones su *status* de exclusión relativa del grupo, se resignan a sus consecuencias, pero no forman ellos mismos un grupo con mayores vínculos entre sí. Observé la conducta de algunos labradores ricos, especialmente de A. P. y de sus tres hermanos mayores, todos solteros. Aparentemente, no buscaban en el mundo y en el grupo humano al que pertenecían ninguna compensación social, ningún *favor*, ni deseaban tampoco donarle, igualmente, nada de su tiempo ni de sus bienes. La actividad de los cuatro, su rutina diaria, se repetía con exactitud acaso mayor que los detalles regimentados de la vida conyugal, inalterable y verdaderamente rígida. Temían a la gente o la despreciaban. Eran silenciosos. Cabalgaban en burras no bien mantenidas y pasaban por las calles con cierta expresión pétrea. La mayoría de los vecinos con quienes tuve oportunidad de hablar de estos cuatro hermanos los juzgaban mal, como los más avaros del pueblo. «Nunca van a una taberna, a una boda, a una romería. Oyen misa por obligación y salen de la iglesia entre los primeros; desfilan a sus casas sin hablar con la gente. Deben

tener la bolsa llena sin saber que están trabajando para el diablo», me dijo el ponderado labrador A. G.

Otros solterones no mantenían un aislamiento tan extraordinario. Pero no iban a los bailes dominicales y no los vi en las romerías. Las romerías son paseos campestres de grupos familiares y de mozos. Los solterones no tenían lugar allí, salvo uno que otro, muy religiosos, que andaban solos o se incorporaban al grupo de sus parientes más próximos. La familia en Sayago son los hijos, los padres y los abuelos. Los parientes colaterales, excepto los hermanos mozos, no forman parte de ella sino muy débilmente.

La viudez

«Las viudas siempre son pobres» es una sentencia popular. Porque la viuda no puede arar y cuidar a los hijos al mismo atiempo.

Las viudas no se vuelven a casar jamás en Bermillo. Los viudos, sí, pero no antes de los cuatro años de la muerte de la esposa. La viuda es considerada como propiedad perpetua del marido, y éste no muere para su viuda. Pero no hay prohibición expresa; según la Iglesia la viuda puede casarse después de los nueve meses. La regla tradicional la obliga a vivir trajeada de negro hasta la muerte y guardando castidad aún con más rigor que las solteras. Los hijos, si los tiene, y todo el grupo social la respetan como a tal y la vigilan.

Vejez

No se observa ninguna consideración por los ancianos. Trabajan mientras sus fuerzas les permiten hacerlo. Se les ve cabalgar penosamente sobre los pequeños y mansísimos burros sayagueses, e ir al campo. Aran, siegan, trillan, arican con admirable resistencia como los indios del Perú. Pero no merecen respeto o distinción especial a causa de su edad. Por el contrario, el prestigio disminuye con la ancianidad, al revés que en las comunidades de indios. La relación entre prestigio y rendimiento en el trabajo es muy directa en Sayago, y el anciano que no es ya apto para trabajar —sólo conocí un caso en La Muga— es considerado como una carga, salvo que sea un campesino rico capaz de tomar peones a su servicio, en cuyo caso su prestigio se mantiene. Había dos de éstos en Bermillo. Sin embargo, no sólo por las normas tradicionales sino por la excepcional avaricia de los vecinos, un anciano se ve precisado a contratar peones únicamente cuando ha llegado a la invalidez absoluta. Y, si bien, en cierto modo, guarda así su prestigio ante los demás, ante sí mismo se considera disminuido: «Yo ya valgo poco, casi nada. Es mejor irse al otro mundo cuando se llega a este estado», me declaró con resignación, sin amargura y casi podría decirse que implorativamente, uno de los ancianos de Bermillo que tenía un peón a su servicio.

Este hombre era viudo; no permitía que sus hijas y nueras le arreglaran la casa. Daba su ropa a lavar a una mujer a quien le pagaba un salario, y él se ocupaba, con sus pocas fuerzas, de barrer el extenso patio empedrado de su casa. Había repartido su hacienda (ganado) entre sus hijos y sólo se había guardado una burra y tres vacas. El Administrador del Banco consideraba a este hombre como a uno de los que más dinero tenía depositado

en la sección de ahorros. Pero se vestía muy miserablemente; como la mayor parte de los viejos; porque el traje lujoso o, por lo menos, en buen estado, era considerado como una necesidad exclusiva de los jóvenes y de los hombres maduros. El anciano debía vestir conforme a su debilidad de fuerzas y su apariencia: como viejo y con cosas viejas. «Somos, señor, sobrantes que no se sabe por qué el Altísimo nos deja aún entre los vivos», me confesó un viejo de San Vitero.

«El viejo, es, pues, viejo. ¿Qué hace entre los vivos?», sentenció rotundamente C. A. «Yo haré que mis pulmones revienten a su debido tiempo; ahora pueden todavía tomar todo el aire que necesito para ser fuerte. Puedo castigar a cualquier mozo y revolcarlo. Ellos saben... Pero el que es verdaderamente viejo..., ¡al hoyo amigo! Mejor para él y los otros...»

Muerte y funerales

Las ceremonias con que se solemnizaban la muerte y los funerales son de las que más han cambiado en los últimos treinta años; pero algunas de ellas se conservan todavía en los pueblos alejados de la carretera Fermoselle-Zamora.

La muerte está considerada como acto que se realiza por la decisión de Dios. Se trata de una separación definitiva del ser humano con respecto a este mundo. No existe, hasta donde pudimos informarnos, e investigamos este punto con tenacidad, no existe ninguna creencia acerca de la posible vuelta al mundo del «alma» del muerto. No retorna. Va a alguna de las tres moradas de castigo, de redención o de premio que la Iglesia católica concibe con respecto a la vida ultraterrena: la gloria, el purgatorio o el infierno. Entre estos tres estadios y el mundo existe una barrera infranqueable. Nos sorprendió comprobar este hecho; suponíamos que existirían muchas supersticiones respecto de las almas en pena, por ejemplo. No encontré nada.

La muerte determina el perdón y el olvido de todas las ofensas y desavenencias que cualquier vecino hubiera tenido con el difunto. Este no ha de volver más y no podrá causar daño ni beneficio sobrenatural alguno.

Ocurrió un fallecimiento cuando estuve en Bermillo. Murió una señora del barrio del Cristo. Durante todo el día desfilaron hombres y mujeres vestidos de negro hacia la casa de la difunta. La señora Sabina me hizo notar, sin embargo, que algunos, muy raros, no llevaban traje negro. «Son muy pobres, dijo, pero van a cumplir su deber». Ningún vecino dejó de concurrir a la casa mortuoria para dar su condolencia a los deudos: el esposo y una hija como de veinticinco años.

La familia era pobre. Habían colocado el cajón con el cadáver dentro en el suelo barrido. Junto a la cabecera, dos lámparas mariposa de aceite alumbraban débilmente la habitación que era pequeña.

Los deudos y visitantes estaban reunidos, casi apiñados en el saloncito y la cocina-comedor. Había en el ambiente un aire de verdadera solemnidad y recogimiento. Pero la hija de la dueña de la posada me dijo que, cuando la casa era grande, de «algún rico», los hombres solían formar grupo separado y se dedicaban, como entre los vecinos del Perú, a contarse chascarrillos y aun chistes «muy colorados» durante el velorio. Y se reían sin mucho recato.

Como los deudos de la señora a que me refiero eran pobres, no habían alcanzado a alquilar un crucifijo para colocarlo sobre el pecho de la muerta. Las visitantes se arrodillaban delante del cajón y luego besaban una de las manos del cadáver, porque no tenía el crucifijo.

Velan al muerto toda la noche. Es mayor la obligación de «los más arrimados» (parientes próximos). Yo me levanté, el día del entierro, al amanecer. Era el mes de marzo; el sol aparecía después de las ocho de la mañana. Vi a algunos vecinos muy abrigados con sus tapabocas (pañolones) dirigiéndose a la casa mortuoria.

Los funerales

Se inician con la *misa*. En el caso observado, se celebró a las diez de la mañana. No asistieron sino los parientes muy próximos y algunos amigos.

Concluida la misa, los condolientes se acercaron al viudo, lo abrazaron y, al darle la mano, le entregaron pequeñas cantidades de dinero, muy discretamente. Algunos le dejaron monedas de un peso o de medio duro, otros simples perras (monedas de diez centavos). Al poco rato salió el cura al altar y estiró su bonete hacia el viudo. Este depositó allí todas las pequeñas donaciones en dinero. El cura recibe, aparte, derechos por la misa y el entierro.

La «sepultura». Se llama así al espacio del piso de la iglesia, libremente elegido por los deudos. Allí colocan una cruz de madera que ellos llevan; a ambos lados de la cruz prenden cirios y al pie una vela común. El párroco, al finalizar la misa, avanzó hasta la «sepultura» y allí rezó un responso.

Hacía sólo ocho o diez años que la permanencia de la «sepultura», su mantenimiento indefinido se había prohibido. En la actualidad concluye después del responso. Contaban en Bermillo que doña María, la boticaria, tuvo una «sepultura» que fue mantenida por los deudos durante treinta y siete años. La cruz, no, sino las velas que eran colocadas en fila y prendidas durante todas las misas que se celebraban en el templo. Cierta vez hubo al mismo tiempo tantas «sepulturas», que toda la parte central de la iglesia estaba ocupada por ellas «y había menos sitio para los vivos que el que ocupaban los muertos». Don Alfonso, el párroco anterior al que tenía el curato en 1958, prohibió la continuación de las «sepulturas» y ahora sólo se forman el día de la misa que precede al entierro. Pero en La Muga, las «sepulturas» permanentes existían todavía. Cuanto más tiempo son mantenidas más prestigio ganan los deudos.

La ofrenda. También la prohibió el cura don Alfonso. Consistía en la entrega al cura de una cesta conteniendo un pan entero y otro cortado en tajadas. Al final de la misa se hacía la entrega de la cesta al cura en la baranda del altar mayor. El pan entero era para el cura y el cortado en tajadas lo repartía el monaguillo entre los concurrentes. Se les llamaba a estas tajadas «el bendito». Los deudos mantenían «la ofrenda» durante uno o dos años, todos los domingos. En La Muga regía aún la costumbre y no sólo consistía en pan sino en otras especies, como patatas y garbanzos, que se entregaban al párroco; para la concurrencia se ofrendaban siempre tajadas de pan.

La comida funeraria. Ya no se celebra sino en Luelmo, un pueblo que está a 21 km. de Bermillo. Consiste en un convite que los deudos hacen a todos los que concurren al entierro. Generalmente sacrifican varios corderos o un ternero y hacen con esa carne diferentes clases de potajes. Pero no se bebe vino sino muy «medido».

Llantos. También se acostumbraba hasta la época de don Alfonso que, sin duda fue un cura reformista en Bermillo. Los deudos debían lanzar alaridos de dolor y pregonar las virtudes del muerto. Después «ya en sus casas, la gente se reía de las exclamaciones de los llorones y hasta ellos mismos hacían mofa de cuanto habían dicho», afirmaba la señora Sabina. «No uno, sino muchos, comentaban, hasta en forma perversa, los elogios mentidos que se dedicaban al difunto, porque lo hacían a tontas y locas; mereciera o no, viniere a cuento o no las loas que le dedicaban al difunto. Felizmente don Alfonso terminó con esa tontería.»

Lavatorio. Causó curiosidad o asombro entre los bermillanos el saber que la ropa de los difuntos era lavada ceremonialmente entre las comunidades indígenas del Perú (pichqay o chunka). Tampoco pude encontrar ningún indicio de que existiera el juego mágico que durante las noches del lavatorio y de los funerales se realiza en las comunidades indias y mestizas del Cuzco, Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Junín[1].

No existe la creencia de que algo del difunto ha quedado impregnado en los trajes que usaba y que lavándolos se auxilia al muerto y se le alivia de una parte de sus culpas. «La ropa del difunto la heredan los hijos y ni sabemos cómo se la reparte, cuando hay más de un hijo o hija», afirmó la señora Sabina, y ésta fue la misma información que recogí de otras personas. Considerado el asunto como de muy poca importancia, no existía, aparentemente, ninguna regla que definiera el reparto. «Es cosa de ellos. ¿A quién puede importarle?», dijo C. A.

El entierro. Unicamente los señoritos se preocupan de tener nichos para sus muertos; el labrador considera que el hombre debe volver a la tierra y allí lo sepultan. El «enterrador» tiene el oficio de hacerlo. Cava la tumba y echa la tierra sobre ella. «El cuerpo se pudre, los gusanos lo comen, pero el alma va donde Dios determine, según el hombre haya sido digno o indigno», dijo sentenciosamente C. A. «Y ¿puede saberse por los hombres cuándo ha sido indigno o digno?», le pregunté. «¡Claro, hombre!, el humano no es mucho lo que puede ocultar dentro de su conciencia y de su casa. La mujer que ha muerto era tranquila, sufría. Le dará, nuestro Señor, quizá unos meses de purgatorio porque, quien tiene carne y dentro de la carne alma siempre peca. ¡Caprichos del Señor!»

Cuando existían las comidas funerarias toda la comitiva se trasladaba del panteón a la casa de los deudos. Ahora se despiden los condolientes en la puerta del cementerio. Los deudos vuelven a su casa en compañía de los más «arrimados», pero no entran; también se despiden en la puerta. Comienza el duelo.

Los nichos son considerados como un lujo inútil y como una demostración del bajo orgullo humano, por los labradores. Sobre la tumba colocan una cruz con el nombre del difunto y la memoria que se le rinde no dura más de dos generaciones, como en los cementerios católicos del Perú campesino.

---

[1] En el n.º 2 de la Revista *Tradición*, del Cuzco, se publicó un excelente trabajo de Demetrio Roca Huallparimachi, sobre estos juegos.

ESTRUCTURA SOCIAL DEL GRUPO

ESTRATIFICACION SOCIAL. EL PERU ANDINO Y BERMILLO

Ya hemos descrito cómo hay en Bermillo dos castas: la de los señoritos y la de los labradores o vecinos. Los individuos de una y otra casta se reconocen a sí mismos con los términos que hemos consignado.

Daría material suficiente para una obra extensa e importante el estudio comparativo entre el *status* de los vecinos y labradores de las comunidades de Castilla en las que existe una estructura socioeconómica como la de Bermillo y la del *status* de *vecinos y comuneros* de las comunidades peruanas donde existen ambas castas. Adelantaremos así, no la hipótesis sino la comparación objetiva que hicimos de que el *vecino o comunero* español al trasladarse al Perú tomó el *status* del señorito e impuso a la población indígena el status del *vecino* de Castilla, del comunero.

Tal hecho explica que únicamente el indio se tenga a sí mismo como comunero *(común, runa, gente del común)*, en el Perú y considere al vecino como a un individuo de categoría superior, por la calidad de su origen y no por razones económicas, pues hay indios bastante más acaudalados que muchos vecinos. Los indios llaman también, como es sabido, *wiraqocha* (nombre del Dios supremo incaico) a los vecinos; éstos se denominan a sí mismos vecinos y así se denominaron los españoles sin título nobiliario en el Perú colonial, y el término comprendía, genéricamente, a todos los peninsulares, a la casta dominante. La calidad de *wiraqocha,* de dios, que el indio confirió al español se explica por la forma «sobrenatural» en que éste apareció en el imperio y por las armas de fuego que empleó para la conquista; luego el término se siguió aplicando para nombrar a los miembros de la raza y cultura conquistadora y dominadora. El individuo racialmente blanco, mestizo o indio, que pertenece en la actualidad por su cultura, a la clase de los señores sigue llamando, muy despectivamente, *indio* al comunero andino y, también, frecuentemente, y como sinónimo usa el término de *comunero.* La connotación rudamente despectiva de esta palabra se extiende al indio y a todo lo que él hace y crea.

Sin embargo, como se habrá hecho evidente a través de los capítulos que ya hemos ofrecido, entre los *vecinos* o señores («señoritos») peruanos rigen, aún ahora, casi todas las

normas sociales que hemos señalado que condicionan la vida del *comunero* español actual.

Asimismo, entre los *comuneros* peruanos encontramos normas y costumbres que, igualmente, proceden de las normas y costumbres de los *vecinos* españoles. Este importante aspecto, que se relaciona con nuestra tesis, trataremos de resumirlo más adelante de la manera más cuidadosa que sea posible.

El señorito. Hemos adelantado ya en el subcapítulo anterior muchos de los rasgos económicos y sociales que tipifican al señorito, según el criterio de los vecinos y de los propios señoritos. La diferencia fundamental es la misma que separa y caracteriza en el Perú andino a las dos castas: es no *comunero*, es decir, *señor*, quien no labra la tierra. En el Perú un señor que se arruina y llega, por cualquier circunstancia, al extremo de no poder sustentarse sin hacer arar sus tierras con los indios, ya sean comuneros peones, o siervos que le pertenecían, tiene que emigrar. No puede degradarse en su propio pueblo a la categoría de labrador ni siquiera para arar su propia tierra, si le queda alguna. El caso de España, en general, es idéntico. Pero el de Bermillo no lo es del todo; porque el señoritismo de Bermillo se basa no en la propiedad de la tierra sino en la «calidad» del trabajo: el señorito no tiene tierras; es una casta recién creada por la burocracia y el comercio. El señorito de Bermillo trabaja. Por esa razón, en las otras comunidades de Sayago, excepto en la viñatera de Fermoselle que tiene abundante comercio, no hay señoritos; no existe diferencia de castas. Todos son vecinos comuneros, incluso en La Muga donde las tierras del común fueron repartidas y se acentuaron definitivamente las diferencias económicas individuales. Pero debemos advertir que la quiñonización de las tierras comunales es historia reciente en La Muga. Un señorito de Bermillo que emigra o es trasladado a alguna ciudad española baja de categoría y puede incluso pertenecer a la más baja de todas. Tal sería el caso, por ejemplo, el de un zapatero o el de un portapliegos de la única sucursal de Banco que existe en Bermillo.

Las cuatro categorías de señoritos. Nos valimos del método de jueces para establecer las categorías que los vecinos establecen entre los señoritos y en todo el grupo social de la comunidad. Como el número de señoritos es pequeño y cada uno de ellos son conocidos minuciosamente por cada uno de los vecinos, este método fue, creo, acertado. Los jueces fueron nombrando individualmente a cada señorito que según ellos pertenecía a una u otra categoría.

Hicieron de jueces tres mujeres y tres hombres labradores, mayores de cuarenta años, cuya confianza y afecto había ganado en cuatro meses de charlas y trato continuo. No consideramos para este encargo a C. A.

Primera categoría de señoritos. Pertenecen a ella «los titulados», es decir, los profesionales, y únicamente ellos merecen el tratamiento de *Don.* Eran pocos: los dos jueces letrados, los dos procuradores, el médico, el cura, los dos abogados, los tres maestros, que eran normalistas, el veterinario, el Capitán jefe de la Guardia Civil. Los seis jueces estuvieron de acuerdo en que también pertenecían a la clase más alta, a pesar de no poseer título profesional: el jefe de la sucursal del Banco, el Registrador de la propiedad, el jefe de la oficina de Correos, el jefe de la oficina de Telégrafos. Pero en tanto que uno de los abogados recibía el tratamiento de *Don*, a pesar de ser hijo de un labrador de Torrefrades,

comunidad muy próxima a Bermillo, los jefes de la oficina de Telégrafos y de Correos y el de la sucursal del Banco no recibían ese tratamiento sino únicamente por los forasteros, por quienes no estaban enterados de los antecedentes de estos tres personajes. Porque el jefe de la sucursal del Banco era hijo de un labrador rico de Malillos, el jefe de la oficina de Telégrafos era hijo de un carretero y el de Correos, de un labrador de Vadilla. Los bermillanos que conocíanla ascendencia de los tres les daban el tratamiento de *señor* que es el que corresponde a todo vecino. Sin embargo, los seis jueces estuvieron de acuerdo en que «por el cargo» que desempeñaban pertenecían a la primera categoría de señoritos y así eran considerados por los titulados que «son los que mayor derecho tienen a pertenecer a esa categoría». Por esa razón, aun quienes más llanamente trataban a estos tres personajes, «en el fondo» les tenían respeto, «y mucho», porque «de veras son señoritos».

Segunda categoría de señoritos. Pertenecen a ella: los dos empleados principales del Banco, el secretario del Municipio, los dos secretarios de los Juzgados, los dos empleados de Contribuciones, el Brigada de la Guardia Civil (segundo jefe, no es oficial), los cuatro dueños de las cuatro tiendas de comercio más importantes, el dueño del café, los dueños de la Empresa de Transportes de Omnibus de las líneas de Zamora y Salamanca, a quienes también los llamaban «de la fonda», por haber tenido antes que el negocio de transportes un restaurante (fonda) y una pensión. A ninguna de estas personas se le da el tratamiento de Don.

Tercera categoría de señoritos. El carpintero de primera, que tiene un buen taller; el zapatero de primera que, asimismo, tiene un buen taller; el sastre de primera; el sargento de la Guardia Civil, el dueño de la carnicería y de la pensión, el dueño del molino, los dueños de la principal panadería (cuatro hermanos solteros, tres mujeres y un hombre), los dueños de los otros establecimientos comerciales (nombraron seis), los dos barberos, el alguacil del Juzgado, el enfermero.

Cuarta categoría. Los guardias civiles, un sastre de segunda, un carpintero de segunda, los tres herreros, un carnicero de segunda, el alguacil del Municipio.

A la clase baja: «todos los labradores vecinos, ricos y pobres».

«*Por debajo de la clase baja*»: los criados y pastores.

Un marginado absoluto. «Ya no queda nadie —dijo una de las señoras—. Están todos». Pero la hija de la dueña de la posada —una señorita como de cincuenta años— preguntó con una especie de exclamación: «¿Y el tío Pablo, *el enterrador*? También es zapatero remendón». Los otros cinco jueces se quedaron en silencio. Uno de ellos, el de mayor edad y quien más categóricamente había estado confirmando o proponiendo a las personas clasificadas, dijo al fin: «Ese no pertenece a nada. Está por debajo de lo último. Es el único que busca mujer en Bermillo y no la consigue, aquí, donde hay tanta moza en pena. No hay lugar para él. No se puede trabajar a los muertos y pertenecer bien a este mundo. Nadie lo acepta, le tienen lástima pero no lo aceptan, de aceptar, aceptar que se diga».

Por debajo de la clase baja están los criados: peones y pastores. «El pastor ahora es un señorito —decía algo irritado C. A.—. Antes dormía con las ovejas en el campo, en invierno y verano, en todo tiempo. Ahora hay que darle buen salario y buen trato, duerme bajo techo, se ha hecho señorito». Algunos mozos y recién casados se contratan como pastores.

Uno de ellos me informó acerca de cuánto ganan y cómo viven. Antiguamente se asociaban varios propietarios de ovejas y contrataban pastores que pagaban en común; ya es muy rara esa clase de asociación, y ahora tienen a su servicio esta clase de trabajadores únicamente los poquísimos vecinos que tienen muchas ovejas y pocos hijos.

Un pastor gana de 5.000 a 6.000 mil pesetas por año. Además, cada amo les «empareja» dos ovejas. Consiste esta costumbre en la obligación por parte del amo de alimentar una pareja de ovejas del pastor durante el invierno, con errén y cebada «muy pequeñina», que es como les gusta a las ovejas. Los amos se obligan también a arar, cultivar, cuidar y cosechar las tierras que el pastor recibe del común, si es casado; si no es casado, el amo debe conseguirle una porción de tierra equivalente y cultivarla.

El pastor habita y come en casa del amo, o por cuenta de él. La comida del pastor consiste, más o menos, en lo siguiente: al amanecer, almuerzo, sopas con patatas, un cachito de tocino y tortilla. Para «que vaya a despachar» (comer al medio día), le dan una fiambrera de tocino, pan y un poco de chorizo. Lleva estas cosas en una alforja o en un morral. En la noche: patatas con alubias y pan. En el verano, además, una ensalada.

El salario anual del pastor está también condicionado por el número de ovejas y la cantidad de estiércol que las ovejas han producido para el abono.

El salario de un peón o criado «viene a ser más o menos lo mismo y las condiciones también, sólo que no tiene empareja, pero trabaja mucho menos horas».

Un vecino baja de categoría en el mismo momento en que se contrata de criado. Uno de mis buenos informantes, ya casado, se contrató de pastor. Contaban que fue uno de los mozos más codiciados de Bermillo, porque era muy «guapo» —y seguía siéndolo—, alto, muy fornido, de hermosa cabeza y rostro. Lo deseaban por marido todas las mozas, aun las hijas de los más ricos, porque, además, bailaba con gracia. Cuando lo conocí era un hombre como de 35 años, imponente de aspecto, verdaderamente señorial por su apostura y modales. Se casó sin embargo con una moza muy pobre y fue durante tres años, pastor. Cuando estuve en Bermillo araba con dos burras y ya tenía dinero para comprarse una vaca. De mozo codiciado, centro del interés de todas las mozas, bajó bruscamente a pastor, es decir a criado. Luego de tres años, recuperó su categoría de *vecino.*

En Bermillo sólo había, cuando yo estuve en la comunidad, tres pastores y ocho peones, contando con los que trabajaban en el molino. No había, pues, obreros, propiamente dichos. Exactamente igual ocurría en los pueblos de la provincia de Lucanas, del Perú, hasta la tercera década de este siglo; los peones se contrataban por años y no ganaban salario diario ni pago semanal o mensual. Al peón se le adelantaba una tercera parte, y al final del año se le pagaba el resto del monto total del contrato. En las comunidades de la provincia de Lucanas, a los peones contratados por año se les denominaba concertados o lacayos. Las condiciones eran exactamente iguales a las de los peones bermillanos. El salario anual de un lacayo o concertado, hacia 1924, era de 40 soles al año, algo menos que un dólar y medio. Pero, como en Sayago, para lograr un contrato de estos era necesario ser *comunero,* es decir indio perteneciente a una comunidad. Las grandes haciendas tenían y siguen teniendo siervos, que viven en la hacienda y pertenecen a ella.

Clasificación de los vecinos. «No hay diferencias entre los vecinos, no hay ninguna diferencia, de nada. Todos somos iguales», afirmó categóricamente uno de los seis jueces

que me auxiliaron, el de mayor edad. Le advertí que había diferencias muy grandes de riqueza, de nivel económico entre los vecinos. «Si lo hay, pero eso no otorga superioridad o inferioridad entre nosotros. ¡Somos iguales!», repitió más rotundamente aún, y los otros cinco lo acompañaron con afirmaciones tan enfáticas como las de este labrador.

Yo me atrevía a exponerles una observación que me había hecho C. A. No lo nombré, por supuesto, pero dije: «Un vecino muy conocedor de las costumbres del pueblo y de todos sus habitantes me ha dicho que las autoridades se entienden, a veces, con los vecinos ricos para manejar ciertos asuntos de la comunidad y que esos vecinos tienen más influencia ante las autoridades».

«Eso es cierto —contestó mi primer interlocutor—. Lo sabemos. Cuando hay obligaciones, como la de llevar leña para la escuela, los ricos son los primeros en cumplir sin exigir que los señoritos también pongan de lo suyo, puesto que la escuela es de ellos y de nosotros. Cuando se trata de exigir algo de los vecinos para el Ayuntamiento, sin tocar con la misma obligación a los señoritos, las autoridades se entienden con los ricos. Es cierto. Pero no por tal, esos vecinos son más que cualquier otro que tiene poca hacienda o que no la tiene. Por el contrario, son menos, si se quiere, ante la consideración del común porque doblan el espinazo ante la autoridad que en estos tiempos no la pone el pueblo. Olvídese de que la mayor o menos hacienda hace que un vecino sea considerado menos o más ¡Somos iguales! Nos enterramos iguales, nos tratamos con igual respeto. Entre nosotros no hay categorías».

«¿Usted cree que J. V. o A. P., labradores muy ricos, se sienten de igual categoría que el «hospiciano» M. R.?».

«Yo no le puedo contestar de veras, por ninguno de esos dos vecinos; no soy la conciencia de ellos, la pura conciencia, pero por cuenta de la conciencia del común le puedo contestar que son iguales, y si alguno de ellos no lo cree así, de uno o de otro modo, peca contra Dios. Y de ese modo, señor J. M., aquí no pecamos, que se diga. Hay otras formas de faltar al Señor y El lo toma en cuenta». Luego me interrogó: «usted, que durante no sé cuantos meses ya ha estado examinando nuestro modo de vivir ¿ha visto alguna vez que A. P. o J. V. mire como señorito a algún vecino?».

«Tiene razón —le dije—. Le ruego que perdone mi insistencia. Así tengo que proceder para conocer a fondo las cosas». «No se le dé, amigo. Usted sabe hacerse estimar». «Pues, mi querido amigo, por esa estimación que con la gracia de Dios he ganado entre ustedes, desearía hacerle una última pregunta. Estoy convencido ya que no existe lo que se llama diferencias de categorías entre los vecinos en cuanto que todos se tratan con el mismo respeto sin tener en cuenta la hacienda ni la propiedad de tierras de cada cual, pero ¿no hay una palabra, lo que nosostros denominados un término que diferencie a los que tienen poca hacienda de los que tienen mucha y de los que no tienen nada?».

«¡Claro que la hay!, los ricos, los acomodados, los pobres y los criados: pastores o peones. Ahí tiene Ud. cómo llamamos a eso que diferencia nuestra hacienda pero no nuestras personas».

Los jueces se fueron sonrientes y satisfechos. Los había reunido en la cocina-comedor de la posada de arrieros de la señora Sabina. Fue para mí una suerte que a mi llegada a

Bermillo el único semidemente del pueblo que se prestó a cargar mi valija, me llevara a la posada de los arrieros y no a la pensión de los señoritos.

* * *

Volveré a confesar que en todas estas oportunidades me maravillaba la precisión y la belleza del castellano que hablaban estos vecinos que tan poca y mala instrucción recibían en la escuela. Pero el juez más reflexivo y experimentado de los seis que elegí no alcanzó a convencerme que la igualdad entre los labradores era absoluta. Se refería, naturalmente, al trato formal entre ellos; pero A. P. y, especificamente J. V., que tenía hijas normalistas, que había mandado hacer una tenada especial para una fina yegua que acababa de parir una hermosísima mulita; este hombre que recibía frecuentes visitas del Administrador del Banco y de comerciantes ganaderos de Zamora, se mantenía bastante solitario; no asistía a ninguna de las romerías; oía radio en su salón de muebles chillones, comprados en la capital de la provincia . ¿Por qué su conductor difería de modo tan evidentemente notable? El araba; manejaba su carro halado por vacas, cumplía, el primero, con las obligaciones impuestas, como a gente inferior a los labradores; era avarísimo y estaba considerado como el más rico labrador del pueblo. Era un hecho real, objetivo y visible que J. V. era tratado con más consideraciópn por los señoritos y él, asimismo, no compartía exactamente como los demás labradores de la conducta típica de un vecino. Era, sin duda distinto. Debía sentirse superior. No lo podía declarar, por supuesto, ni hacer demostración alguna ostensible y ni siquiera verdaderamente indiciaria de este concepto de superioridad, pero de hecho existía una muy perceptible diferencia de hábitos entre él y los otros. Sin embargo, el primer juez y los cinco vecinos que me auxiliaron a establecer la estratificación social en Bermillo, afirmaban con toda energía: «J. V. es como cualquier vecino. Que tenga mucha hacienda y dinero no le hace. Ni él puede considerarse más ni menos que otro vecino ni ninguno de nosostros menos o más que J. V. Los vecinos somos todos iguales». Había, pues, entre los labradores una vinculación estamental muy sólida que neutralizaba tales diferencias económicas e impedía que ellas determinaran estratos, diferencias de categorías y conflictos. Ya veremos cómo funcionaban los mecanismos que mantenían la unidad de las castas

TENSIONES ENTRE LAS DOS CASTAS

Actitud y concepto de los señoritos respecto de los vecinos

Con el dueño de la Empresa de Transportes. Pude conseguir varias entrevistas con el mayor de los cuatro hermanos, dueños de la empresa de ómnibus de las líneas a Zamora y Salamanca. Eran éstos los señoritos más odiados de Bermillo. Uno de ellos, el menor, atropelló con un ómnibus a una manada de ovejas y mató a dos de ellas. El pastor

enfurecido golpeó con su cayata (bastón) al engreído señorito, cuando éste se dignó bajarse para ver a las ovejas agonizantes. Como el pastor no se humilló sino que, por el contrario, atacó al señor, ante el asombro de los pasajeros, «el de la fonda» volvió apresuradamente al ómnibus y en cuanto llegó a Bermillo habló con el alcalde y el jefe de la Guardia Civil. El pastor fue apresado y, según afirmaban algunos vecinos, lo azotaron. Estuvo detenido varios días. El atropellador guardó silencio; no consideró el hecho como una hazaña ni aprovechó la ocasión para vociferar con inmundas palabras contra los labradores, como en otras oportunidades en que había logrado humillarlos.

El hermano mayor, a quien en mi última entrevista le pedí su opinión sobre los labradores, contestó con su habitual rudeza a mis preguntas.

«Los vecinos son genta baja, sucios, brutos, ignorantes, hipócritas y, sobre todo, cobardes, como no hay más».

«¿Todos: también J. V. ?», le pregunté.

«Más que todos J. V. Cuanto más dinero tienen son peores. Porque ellos no han nacido para manejar dinero. ¿Usted sabe qué hacen con el dinero? Lo entierran, sólo una parte la depositan en el Banco. Como son brutos y cobardes, son avaros, y no son capaces de emprender un negocio. No saben lo que es un negocio verdadero. Engordar vacas y pedir por ellas siempre el doble de lo que valen, para luego rebajar hasta la mitad, es cosa de bestias amargadas. Para esta gente, amigo, no queda otra cosa que el rigor. Con el palo andan bien, y no se quejan».

«Pero uno de los abogados del pueblo es hijo de vecino», le dije.

El hombre se quedó pensativo un instante, me miró con muy perceptible expresión de ira y, luego respondió:

«Pero a ese abogado pregúntele por su padre. No lo recibe siquiera. Si pretendiera entrar a la casa de su hijo sería arrojado a puntapiés, como un perro. Lo hizo abogado, quizás por disposición del Señor, pero en seguida el profesional negó a su padre y a su madre. Ya no es vecino».

Los seis jueces discutieron el caso de estos hermanos, dueños de la empresa de transportes; fue el único caso que consideraron dudoso. No estaban seguros si debían comprenderlos en la segunda, o en la tercera clase de señoritos; porque «si de verdad por su mucho dinero debieran pertenecer aun a la primera, por el desprecio que todo Bermillo les tiene y porque también fueron dueños de fonda en que trabajaban en bajos menesteres, quizá pertenecen a la cuarta». Finalmente convinieron en considerarlos en la segunda clase, superando todos su rencor personal.

«¿No les importa a ustedes que los vecinos los odien, porque ellos sienten el desprecio con que ustedes los tratan? Si todos vosotros sois cristianos ¿no sería lo natural que no se odiaran?», pregunté al dueño de los ómnibus.

«Oiga usted —me contestó, con violencia—. Lo de ellos no debe usted llamar odio sino miedo. Un cobarde no odia, solamente se orina de miedo ante el que manda. Dios los hizo para la obediencia, para criados; los hizo nacer gente baja. Y si duda de mí, pregúntele al señor cura. El le dirá cosas peores y más verdaderas de los vecinos».

«¿A pesar de que es hijo de sacristán?».

«Mucho más por eso. Vaya usted donde él, que ya yo le dije lo que debía. Y aunque

usted pregunta cosas necias, las contesto porque me place decir esa clase de verdades que parece que usted quiere oír de nosotros mismos. ¿Verdad?».

«Sí, señor. Le ruego que me disculpe si le he disgustado. Le agradezco muchísimo y sinceramente por su franqueza».

«Vaya con Dios, amigo, y no vuelva».

La entrevista en que, por fin, me aventuré a hacerle estas preguntas se realizó en la propia casa de los hermanos. Nos despedimos sin darnos la mano muy a gusto de ambos. Eran los últimos días de mi estadía en Bermillo.

El dueño del Bazar, a quien ya he citado una vez al tratar de los niños, no fue menos categórico que el dueño de la empresa de transportes. Era un hombre casi gordo, de expresión más bien tranquila y simpática. Ya dije que cantaba bellamente en el coro de hombres durante la misa en la Ermita de Gracia.

«Los vecinos son amargados, brutos y cobardes —me dijo—. Son gente ruin e hipócrita. Lo único que entienden como razón es el rigor. Dios los hizo así. Porque, si no ¿cómo se explicaría que fueran de ese modo ignorantes a pesar de la escuela, y brutos, siempre brutos e hipócritas? Ellos son así como la piedra nació piedra y la rana es rana. Usted habrá oído cómo cantan por miles esos bichos ahora en los regatos, especialmente junto al puente».

«¿Y la afirmación de la Biblia de que todos somos semejantes a Dios?», le pegunté:

«Mire usted, amigo, son cosas de la Biblia. Será más verdadera, con perdón del Antiguo Testamento, que lo que ven nuestros ojos y entra por todos nuestros sentidos, cada día del Señor. ¿Qué habrá querido decir con esa frase la Biblia? Semejantes sólo en la figura pero no en el alma que es la verdadera hechura de Dios. Son brutos y cobardes. Se les trata por el bien y se ensoberbecen, pretenden lo que no pueden; en cambio, se les trata por el rigor y están contentos, tranquilos».

«No están contentos».

«Dirán que no, pero saben por experiencia que para ellos no hay otro modo de tenerlos en paz y orden que el rigor».

Me acordé entonces de la afirmación igualmente rotunda del trapero de Zamora que sostuvo enérgicamente la misma regla; de C. A. que consideraba igualmente el palo como el único instrumento eficaz para hacer andar bien al español, y del propio buen mozo, joven y angustiado labrador que regresó huyendo de las minas de Oviedo. También este joven aseguraba que en España no hay más remedio para que la gente «siga por su camino que el rigor».

«Quien quiera confundir al vecino con el señorito, meterlos en el mismo saco y someterlos a las mismas leyes, es un anticristo —afirmó el dueño del Bazar—. ¿Cómo va usted a mezclar lo que Dios dividió; lo bajo y ruin con lo alto y diferente?»

«¿Usted sabe, mi buen amigo, que la gente decía lo mismo cuando vieron por primera vez un buque movido a vapor? ¿Cómo se atreve el hombre a mezclar el agua y el fuego, que Dios creo separados y distintos?».

«No compare, amigo, las cosas con los hombres. Los hombres no tienen remedio mientras que a las cosas el hombre las pueda hacer y deshacer».

Le agradecí por sus declaraciones y me despedí cordialmente. El dueño del Bazar

acababa de introducir en el mercado las novelas del oeste norteamericano. Las vendía y también las alquilaba.

Con dos empleados. Los dos eran de origen humilde. N., hijo de pastor y labradora, no aceptó nunca ser criado o pastor. Una vez que salió de la escuela siguió estudiando. Su madre lo protegía. Tomó un curso de inglés por correspondencia y se dedicó a la lectura de novelas, poesía, historia y geografía. Era en 1958, un hombre como de veinticuatro años. Me quedé asombrado cuando me dijo que la capital del Perú era Lima, su puerto principal el Callao y que la segunda ciudad en importancia era Arequipa; luego me dió referencias exactas de Ecuador, Bolivia y México. Hasta los profesionales tenían en Sayago una idea muy vaga del Perú. No faltó uno que afirmó, como tratando de demostrar su buena información, que el Perú era una pequeña ciudad que estaba a pocos kilómetros de Buenos Aires. N. había leído algunas obras de Shakespeare, Víctor Hugo, Dickens y Dostoyewsky; pronunciaba los nombres de los autores extranjeros a la española. En religión era bastante escéptico, pero me lo dio a entender en forma indirecta y muy discretamente. Lo único que afirmó con franqueza fue que el clero español se iría a los infiernos, sin excepción alguna. N. era, en realidad, un joven excepcionalmente ilustrado para el medio en que se había formado, pues nunca pudo visitar Zamora por más de un día y a Salamanca sólo había ido dos veces en su vida.

Este joven llegó a ser empleado en forma novelesca. Un tío suyo, exguardia civil, había hecho una carrera comercial realmente fabulosa. Alcanzó a ser director de una de las grandes empresas comerciales de España. Era de origen bermillano. Cierta vez visitó su pueblo natal, ya como gran señor. No había olvidado a su sobrino, huérfano de padre. Lo hizo llamar. Charló con N. un buen rato y quedó sumamente impresionado por la inteligencia y la instrucción del mozo. Le ofreció hacerlo nombrar en pocos días empleado de oficina. Y así fue. Hizo crear especialmente para N. un puesto. Pero un personaje influyente de Zamora tenía, a su vez un protegido, otro sobrino, R., y «le birló el puesto a N.»; N. tardó algo en hacérselo saber a su tío, el director. Este lo hizo nombrar para otro cargo con un sueldo algo inferior al que ya ganaba R.

Me quedé desconcertado, a pesar de todo lo que ya sabía acerca de la cultura de la comunidad, cuando N. me dijo que «los labradores forman una clase excluyente, sin aspiraciones, necesariamente torpe, porque las vacas no les dejan tiempo para pensar ni gozar de nada». Le repliqué enérgicamente, pretendí demostrarle que tenían muy buen juicio, que hablaban en un castellano excelente y rico y que muchos de ellos tenían verdadera sabiduría sobre las cosas y que, además, eran muy cordiales.

«Depende del asunto del que les hable usted y de la forma». Le observé que a todos nos ocurre igual.

«Pero a ellos, hábleles de patatas y de como ganar 'perras' sin gastar ellos un centavo para conseguirlas. Y no les pida nada que no se lo darán».

Le advertí que a mí me habían dado todo lo que les había pedido y aún mucho más.

«Nada de patatas ni de garbanzos, ni un cacho de nada. ¿Qué les ha pedido?».

Hablaba como si la clase «baja» no tuviera ni hubiera tenido jamás ninguna relación con él y, si no los juzgaba con el desprecio apasionado que el dueño del Bazar y el otro

señorito, propietario de la empresa de transportes, se percibiría en el tono de su voz y en sus conceptos un menosprecio frío e inconmovible por los vecinos.

Valiéndome de que este joven me trataba con verdadero respeto, pues habíamos charlado muchísimas veces, especialmente durante los bailes del café al que asistía invariablemente, traté de convencerlo de que los vecinos poseían un juicio común de gran lucidez, no únicamente para todo lo relacionado con vacas y patatas, sino en cuanto juzgaban la vida del pueblo y la vida humana en general; que, en lo que se refería a su avaricia, él, N., no sería capaz de demostrarme que los comerciantes y profesionales fueran menos avaros; que yo estaba convencido, por los hechos que había observado durante más de cien días, que un comerciante tampoco estaría dispuesto a obsequiar un cacho de nada a nadie, y que llegado el caso, un labrador se sentiría más conmovido ante la desventura de un semejante suyo que un señorito, y que podía llegar en ese caso a desprenderse de más de un cacho de tocino.

«Usted piensa y juzga con más autoridad y luces que yo —me replicó—. Yo no tengo escuela; pero no puede negar que conozco a los vecinos mejor que Ud. que declara que está aquí sólo poco más de cien días; los conozco, don J. M., los conozco mejor que a la palma de mis manos. Hazte un poco más arriba que ellos y entonces lo ves mejor».

«¿Qué entiende por "estar arriba"?».

«No estar todo el día metido entre ellos».

«Y, ¿cómo conocerlos entonces sin estar con ellos?».

«Después de haberse salido de entre ellos, de la bajeza en que viven». «A los toros desde lejos, don J. M.».

Me daba el alto tratamiento de don, mientras que los labradores me hablaban como a igual y me decían «señor».

«¿De veras, amigo N., Ud. está convencido que los vecinos son gente despreciable, baja y ruin, brutos por naturaleza como creen algunos señoritos? Perdóneme que le recuerde que usted nació entre ellos y vivió como ellos durante toda su infancia y su primera mocedad».

«Por eso los conozco. Son brutos, no sé o no creo que por naturaleza, sino por la vida que llevan. Para el caso da lo mismo. Son brutos, avaros, de mente oscura. Y es cierto, que hay que tratarlos, para que haya orden en la sociedad, hay que tratarlos como a bestias que son. ¿De qué otra manera podría manejárseles para que estén en paz entre ellos y con los señoritos?»

«¿No podría tratárseles como a usted lo estimuló su madre, llegando a someterse a crueles sacrificios con tal de que usted estudiara?»

«Usted no los conoce, no los conoce ni de lejos. ¿Por qué he sido yo *el único* que sin llegar a ser profesional he podido elevarme a la categoría que tengo? Los otros son, de verdad, brutos, muy brutos, y el tratamiento que se les da es justo y el único que merecen».

Comprendí que no era posible discutir más con el ilustrado N. No pudo convencerme que sus conceptos eran absolutamente sinceros. Parecía repetir los de la casta de los señoritos de manera sospechosamente exacta. En los bailes del café se comportaba como un mozo labrador alegre y, aunque cuidaba sus «perras» y no bailaba todas las piezas que

tocaban, solía sacar a las mozas con algo más de liberalidad que los labradores. Vestía con cierta elegancia ciudadana.

Al observar que me había quedado reflexionando en silencio, me dijo, con vehemencia:

«Me iré de España. Estoy aprendiendo inglés. España toda es un corral muy grande, lleno de curas, peor que Bermillo. ¿Por qué cree usted que he formado una sociedad con R. para criar patos y tengo que vestirme de sucio todos los amaneceres y en las tardes para ir a dar de comer a los patos y limpiar la granja? ¡Me iré de España y a América!».

«Le voy a hacer otra pregunta —le dije—. ¿Qué piensa o cómo juzga a los señoritos?»

«Unos son peores que otros, y los peores están arriba de los malos».

R., era el más activo de los dos en la sociedad que formó con N. para criar patos. Tenía más sueldo y categoría que su socio. Parecía que se entendían bien. R. era muy ignorante y me dio la impresión de ser el único mozo bastante feliz en Bermillo. Los domingos bailaba casi todas las piezas que tocaban; se vestía con elegancia algo exagerada; los domingos calzaba unos zapatos blancos muy llamativos. Me preguntó si los peruanos hablábamos castellano o que si yo lo había aprendido en alguna academia; también me preguntó que en cuanto tiempo nos había conquistado Cristóbal Colón. Este joven era el único músico de Bermillo; tocaba concertina y laúd, aunque muy imperfectamente; dirigía el coro de niños que cantaban en la iglesia; era muy católico y cantaba con hermosa voz que se destacaba sobre el delgado tono de los niños. R, hijo huérfano de una maestra, había sido criado por una tía caritativa que no le dio mal trato pero que tampoco lo alimentó bien».

«Creo que los labradores son buenos —me dijo— mientras no les pidas poco ni mucho; esto es en dinero o en productos, que tiempo te lo dan, siempre que no sea durante la cosecha».

«¿No comparte Ud. de la opinión de quienes están seguros que los vecinos son brutos, cobardes y amargados?»

R. se atemorizó claramente ante la pregunta. «La verdad —me dijo— no he reflexionado en eso. Trato poco con ellos. Compro los alimentos para los patos; pago el precio debido y ellos me lo agradecen. ¿Qué mucha inteligencia se necesita para arar y criar vacas? Conmigo son buenos, mejor que los de arriba, es decir, los señoritos. Quizás sean de verdad brutos, aunque veo que lo que hacen, lo hacen bien. Pero usted sabe que yo soy de poco alcance para los pensamientos. Yo diría conseguridad que soy muy bruto para hacer lo que usted, que es de mucha escuela. Yo ando entre los señoritos y los vecinos. Me parece don J. M. que los señoritos están más descontentos de su suerte. Maldicen siempre el silencio y la pequeñez de este pueblo y, sin embargo, aquí hacen sus buenas perras y no se van. Maldicen a los labradores y, usted ve ¿quién les compra a los comerciantes sus cosas? A los profesionales ¿quién los ocupa, de quién sacan las perras? Yo diría que más, mucho más de los labradores de todos los pueblos. Hay confusión, mucha injusticia de unos para con los otros. Veo que se odian. Pero yo rezo a Dios todos los días y el Señor sabrá por qué no estoy en contra de nadie. Quizá por ignorante y tonto que soy».

«¡Al contrario! —le repliqué, entusiasmado— Lo que no comprendo, le declaro con

sinceridad, es cómo usted no se ha contagiado del odio o el desprecio que N. siente por los vecinos».

«¿Qué soy yo, amigo? Un pobrecito que gana 1.300 pesetas al mes, cuando el kilo de carne cuesta 60 pesetas. Como poco y me visto como requiere mi categoría de empleado. Mi esperanza son los patos. Si se cumplen nuestros planes, me iré a América, a Cuba o Argentina, que todo España es igual o peor que Bermillo, según me dicen los que vuelven de las ciudades y de las minas».

«Me habían dicho que iba usted a casarse pronto».

«¿Casarme con 1.300 pesetas al mes? Ni N. ni yo tenemos labranza. Aquí un mozo que se casa en esas condiciones sería un criminal asesino, y nadie se atreve. El mocerío no es tan triste; uno tiene sus diversiones y, siempre que la conciencia esté bien con Dios, todo se puede soportar, menos el matar de hambre a niños y engañar a una mujer, sacrificarla como a un perro. ¿Usted sabe que a los perros y gatos no les dan de comer en estos pueblos? El labrador afirma que a estos animales el dueño sólo está obligado a vestirlos y a calzarlos».

Se echó a reír de buena gana, y yo con él.

«El mundo tiene sus dos caras. ¿Usted qué dice? Una cara mala y otra buena... Aunque para muchos, la otra, la cara buena, no se muestra sino una sola vez al año ... o cada diez años. Aquí, señoritos y vecinos se odian, y los unos viven de los otros. A veces no entiendo al Señor y le pido perdón de rodillas».

«Y por qué, mi querido R., por qué haría el mundo así, el Señor?»

«Porque es su santa voluntad. Y en la otra vida todo se compensa».

Con el médico. Me fue sumamente difícil establecer relaciones cordiales con los más altos representantes del señoritismo de Bermillo. Los abogados, los jueces, el procurador y aun los maestros, se mostraron siempre recelosos y esquivos. Juzgaban mi presencia en el pueblo como algo inusitado y sospechoso; esquivaban mi compañía. El capitán de la Guardia Civil hizo que el sargento me visitara diariamente y me interrogara sobre lo que había hecho durante el día; esta vigilancia duró algo más de un mes; luego me dejó tranquilo.

Pero yo fui cliente del médico. y una vez lo encontré paseando a lo largo de la calle principal, que era parte de la carretera pavimentada, y me animé a acercarme a él, como un amigo. Me trató con simpatía, y me aventuré a hacerle algunas preguntas, que contestó con franqueza. Me dio la oportunidad él mismo al preguntarme acerca del catolicismo en el Perú.

«Sin duda es más sincero que en España —me dijo—. Porque aquí se obliga a la fuerza a la gente a ser católicos».

Le pregunté por el grado de catolicismo de los labradores.

«Creo que no son nada en el fondo —contestó—. Juran contra Dios, la hostia y la Virgen, por la menor cosa. Son unos bárbaros, de los más torpes que hay en el mundo».

Le pregunté si no convenía en que la fe religiosa de los labradores sería más sincera y libre de esas formas de aparente irrespetuosidad y barbarie, si no se les obligara a profesar la fe por la fuerza.

«Quién sabe lo que haría esta gente —dijo—. Pienso, a veces, como médico, que

tienen en realidad, una naturaleza algo distinta. Prefieren el rigor al buen trato, el azote a la libertad».

«¿Tiene usted alguna prueba, un fundamento objetivo, comprobado, que sustente una afirmación tan radical y, pemítame confesárselo, bastante anticientífica?»

Toda la historia de España es una prueba de ello. Deles libertad y se matan entre ellos y matan sin misericordia a sacerdotes y a la gente superior, y así se quedan sin luces que les guíen. Se despedazan en el desorden más terrible. Para estos bárbaros no hay otro medio de hacerlos trabajar y vivir en paz que el azote. Y estamos bien así, muy bien; ellos y nosotros».

«Quizás no sea tan cierta esta afirmación, doctor —me atrevía a replicarle—. Ellos están profundamente descontentos y los señoritos tampoco dan muestras de ser muy felices. Son algo agresivos, como si estuvieran resentidos».

«Es que nos odiamos, mi querido amigo, nos odiamos y odiaremos siempre. Y ¿qué queda entre gente que deben vivir juntos odiándose de este modo? Que un bando, el ilustrado, el que piensa con el cerebro y no con el estómago, mande y tenga el poder de reprimir y castigar a los otros. Así no nos devoramos, y avanzamos lentamente. Y cada quien tiene sus amarguras que nacen de sus temores. Estamos sentados sobre los labriegos y, ¡claro! ellos no se están quietos. Tiene que intervenir la fuerza al servicio de la inteligencia y del progreso».

Creí que no cabía replicar más. Esa era su verdadera doctrina y su actitud. Se sabía que no quiso visitar a un enfermo que no pagaba iguala (cuota mensual para asistencia médica), a pesar de que el hombre se encontrba muy grave. El enfermo, un vecino acomodado, tuvo que vender una vaca para cancelar la iguala de varios años, y de ese modo consiguió que el médico aceptara ir a verlo. Y le salvó la vida, porque como profesional era muy eficiente.

Los señoritos de la primera categoría, excepto el jefe de Telégrafos y, a veces, el alcalde, que era procurador, eran bastante inalcanzables. No iban jamás al café. Salian al atardecer, en la primavera y a principios del verano, a pasear por la carretera, con sus esposas. Las señoras se mostraban muy acicaladas, pintadas con exageración, algo más que las madrileñas, y vestían trajes costosos y elegantes. Contestaban, tanto ellas como sus maridos, el saludo de los vecinos con mucha displicencia. Parecía ser este paseo la forma predilecta de recreación de los señores de alta categoría. Luego desaparecían.

El concepto de los señoritos respecto de los vecinos era idéntico al de los vecinos peruanos respecto de los indios y mestizos. Pero los peruanos tenían en su auxilio el alegato de la «raza inferior» de los comuneros, de su analfabetismo, que explicaban, suficientemente para ellos, la bestialidad característica y consustancial del indio, al cual el vecino tenía y cree ahora mismo tener derecho a manejar como a seres irracionales. En Bermillo, el fundamento era una convención tradicional de que el labrador es bruto, cobarde y amargado. Y de esta convención participaban aparentemente, muchos labradores, porque después de la guerra civil se había intentado darle una fundamentación religiosa

Actitud y concepto de los vecinos respecto de los señoritos

Con C. A. Lo hemos presentado casi a través de todos los capítulos de nuestra tesis. Eramos ya amigos, yo diría que muy buenos amigos, cuando faltando pocos días para mi partida de Bermillo, charlé con él acerca del tema de los señoritos. Pasaba frente a la posada con aire muy feliz, y lo detuve, acercándome a él. Le pregunté si tenía un poco de tiempo para una entrevista. Me dijo que algo de tiempo tenía, pero no mucho; que, en ciertos casos, «las charlas hacían desaparecer el tiempo». Me llevó del brazo a un tronco de árbol que había apoyado en la pared de la posada. Era un asiento rústico, cómodo y estimulante.

«Le voy hacer una pregunta muy difícil», le advertí. Cerró un poco los párpados (comprendí que estaba en la mejor disposición de ánimo); «es una pregunta que acaso le moleste».

«Venga», me dijo.

Anoté en mi cuaderno casi textualmente sus respuestas, como solía hacerlo siempre que me era posible, especialmente cuando charlaba con C. A.

Le confié claramente, pero con voz tranquila, la opinión que los señoritos tenían de los vecinos. Le conté que había recogido esa opinión de tal y cual persona y le pregunté qué pensaba él de este concepto que los señoritos tenían acerca de los labradores. C. A. reflexionó desapasionadamente, no percibí en su rostro ningún signo de indignación. Estábamos frente al sol. C. A. matuvo los párpados muy cerrados. Luego, cuando se decidió a hablar me miró por la angosta rendija de los párpados; en sus ojos azules brillaba una especie de animación, de entusiasmo y de inteligencia profunda.

«Mire, señor José ... (me halagaba mucho que C. A. no me diera nunca el tratamiento de don). Llevan de razón entre ellos, y mucho —dijo—. Nosotros no somos instruidos, no leemos nunca; tenemos que ser por fuerza torpes, como ellos dicen. ¿Qué se aprende sin el ejercicio debido? Y también somos avaros, demasiado miserables, por la costumbre. ¿Me entiende? A mí me propusieron para juez supletorio. No acepté. Le dije al juez: «Si lo hago bien, nadie me lo agradecerá; si lo hago mal, que es lo más seguro, por la ignorancia que me acompaña, hablarán mal de mí, y con razón; me impondrán multas, y merecidas. No, señor Juez; no acepto. Y no acepté...»

Le interrumpí. «¿No cree usted, le pregunté, que el no ejercer funciones públicas contribuye a mantener en inactividad y recluido a un campo limitado el entendimiento de los labradores?»

«Pues, sí, señor —me respondió—. Pero ¿a qué va eso de ejercer de juez que es cosa de otros conocimientos? Antes éramos concejales, alcaldes... ¿Por qué no nos encomiendan asuntos del pueblo, que de eso sí entendemos?»

«¿No hay ahora dos concejales labradores en el Ayuntamiento?»

«Buenos para callar y recibir órdenes. A mí no me escogen para eso».

Las propias palabras de C. A. me indujeron a dirigir la charla hacia otro tema.

«El labrador P. E. —le digo— pasa entre ustedes por ser hombre de escasa inteligencia, ¿no es cierto?»

«Por ahí va. No diría que es tonto».

«Pero... ¿cree usted que es inteligente?»

«No; no diría».

Le cuento algunas intervenciones en que se manifestó espléndidamente el humorismo fino y agudo de P. E.

«Pero eso no es muestra de inteligencia —replicó C.A.—. Bromea bien ese hombre, y a secas. Digo a secas, porque su cara tiene siempre, como es alto, aire de buenazo».

Yo trato de convencerle que bromas tan agudas y acertadas no pueden hacerse si no se tiene igualmente una inteligencia fina y ejercitada. Luego le expreso mi absoluta discrepancia con la opinión de los señoritos respecto de los labradores. Le aseguro, con cierta vehemencia, que he conocido en Bermillo a muchos vecinos que hablan un castellano más puro y rico que el de casi todos los señoritos que conocí en Madrid y el de todos los de Bermillo. C. A. me mira casi fríamente; no se altera con la explosión de mi entusiasmo y de mi afecto por los campesinos y de admiración por el castellano que hablan. «¿Tendría usted alguna dificultad de hacerse entender con los labradores, con algunos de ellos?», le pregunté.

«¡Qué va, hombre, qué cosas dice! Tendría dificultades para hacerme entender con los señoritos».

«Pero usted alterna con ellos en el café, o con algunos de ellos».

«¿En el café? Jugamos unas perras y se habla poco. De hablar, hablar que se diga, nada, hombre. En el café se habla lo que puede ser necesaario para el juego, y eso es poco. ¡Claro, en fin, se habla! Pero donde debía hablar el vecino ya no se puede ahora: en los consejos. De la guerra para acá sólo han reunido dos. Y ahora se va allí a oír, no a hablar. La verdad es que a los vecinos nos ven; pero de oírnos ¡para qué hombre! Que somos torpes lo creen saber porque nos ven el andar. ¡Cómo a las caballerías, hombre!».

«¿Y en cuanto al concepto de que son cobardes? Yo los he visto a ustedes en el salón del Ayuntamiento durante el sorteo de las vecindades, y todos se mantenían con el cuerpo bien erguido y el rostro sin una huella de humildad. Se comportaron con el "aplomo", como solemos decir nosotros, de quien se encuentra en su casa. Si vieran ustedes la humildad sin límites con que nuestros comuneros se comportan delante de las autoridades, ¡cómo si estuvieran de rodillas!».

«Y qué más da eso. Lo que vale para los señoritos es que se obedezca. Eso, hombre, y con la boca cerrada. Que el cuerpo esté erguido o encorvado, no le hace, amigo. El que obedece con la boca cerrada es igual aquí o allá, como quiera que sea su ropa y su compostura. El sayagués de Bermillo no da que hacer, cualquiera que sea la orden. Debe ser por la poquedad del corazón. Pues, ya le digo: órdenes hay que son malas, y contra la bolsa del labrador que es donde más le duele. Se cumplen a boca cerrada. El señorito tiene derecho a decir que somos cobardes; y cada día más y más, hasta que hemos de meternos de vuelta al vientre de nuestra madre. ¡Me c. en la mar! Así hay paz».

La patrona me había llamado ya dos veces para almorzar, y vino por tercera vez. Le rogué que me esperara unos minutos más.

«¿Y qué me dice de los empleados señoritos, don C. A.?»

Me observó sonriendo, luego dijo con un ligerísimo tono agresivo: «Don sin din, coj... en latín».

«Perdone —le rogué—, allá en mi país, esa palabra no significa ninguna distinción».

«Pues sí. Me preguntaba Ud. de los empleados señoritos. Le diré que son mierda, mierda, mierda. ¡Es de miedo!»

«¿Y los otros a quienes ustedes están obligados a darles el tratamiento de don?»

«Ellos son la madre y el padre de esos pobrecitos m. Pero saben imponerse, o mejor dicho, tienen manera de imponerse. ¿No será amigo, que con la guerra civil Nuestro Señor ha perdido la cabeza, que se ha confundido por la tanta sangre que corrió en España? Porque si no ¿cómo los curas...? ¡Pero basta de hablar ya! ¡Es demasiado!»

Se levantó. Era, como ya dije muchas veces, alto y barrigón. Aquel mediodía me pareció majestuoso. Nos despedimos, y se fue blandiendo su cayata. Lo vi alejarse con todo el aire de un verdadero señor. Su modo de andar no tenía ningún rasgo de torpeza, como no lo tenía la actitud y los pasos de casi todos los vecinos; pero él me había afirmado que los señoritos los juzgaban torpes por el modo de andar: «lo creen saber porque nos ven el andar». Sólo había dos posibilidades de explicar una tan grande diferencia de apreciación. O yo no había logrado percibir la diferencia de estilo del modo de andar de unos y otros o C. A. daba a esa palabra una significación más vasta. La carga de subjetividad con que apreciaba yo ciertos aspectos de la conducta de los bermillanos era insuperable y no contaba sino con la ventaja de ser consciente de tal defecto. Encontraba, por ejemplo, en muchos labradores un porte digno y *señorial*, en tanto, el cura, uno de los dos abogados, los empleados del Banco, el brigada de la Guardia Civil y todos los comerciantes, no me inspiraban respeto alguno y encontraba en sus figuras rasgos de insignificancia, de algo ridículo o mezquino. El labrador llevaba en la conciencia la convicción firme, que trascendía, de que él era el único que trabajaba en Bermillo; el trabajo propiamente dicho, el que Dios ordenó y dispuso: el que produce sudor en la frente. Entendían el precepto al pie de la letra y juzgaban a los señoritos como transgresores de una ley divina y usurpadores del poder. Los soportaban como a tales. La convicción de su superioridad y la fuente de su disposición para la obediencia tenían un fundamento religioso. Los señoritos a su vez estaban seguros que Dios hizo a los hombres distintos, a unos para la obediencia, la cobardía, la torpeza y el trabajo rudo, a los otros para mandar, disponer las leyes e imponer el orden que les pareciera conveniente.

Charla de dos curas en Bermillo. Los conocía bastante bien a los dos. Uno de ellos, que estaba de paso, sentado en el asiento delantero de un ómnibus, tenía justificada fama de santo y caritativo. Se habían quejado contra él, más de una vez al Obispo de Zamora, los curas del partido, porque cobraba menos de la mitad de los derechos que los otros párrocos, por los oficios religiosos; mantenía a cuatro huérfanos y se dedicaba con generosidad al adoctrinamiento y a la enseñanza de los niños. Este párroco no quiso bajarse del ómnibus, a pesar de que demoraba cuarenta y cinco minutos en el pueblo. El otro cura le instaba a que bajara. Y como no pudo convencerlo, le preguntó en voz muy audible para mí:

«Se acerca el tiempo de la siega. No vas a tener gente en misa. Te lo advierto. Los niños también trabajan en la cosecha».

«Diré las misas de noche —contestó el santo— a las ocho y media».

«No conseguirás nada. A esa hora siguen trabajando aún».

«Prohibiré que a mis niños los lleven a tostarse al sol», afirmó el santo con tranquila energía.

«Los llevarán siempre. Te lo advierto. Eres nuevo. No los conoces».

«Mira J. —replicó más enérgicamente el santo—, son muy cobardes. Los conozco mejor que tú. Los amenazaré con publicar los nombres de los que no asisten a misa; haré lo que tú haces, por esta vez, y cumplirán. ¡Son tan cobardes, tan cobardes .....! ¡No faltará uno!»

* * *

Ambas castas se fundan en la religión para considerarse como los poseedores de la verdadera voluntad de Dios, como los verdaderos observantes de sus mandatos. El vecino juzga al señorito como a un usurpador, como a un anticristo que impone por la fuerza, que no viene de Dios, un tipo de orden social en que el labrador es la víctima y el señorito el cosechador, el beneficiado. No encontré un sólo caso de labrador o de vecino que hablara de la posibilidad de una rebelión de los vecinos. Los labradores, todos, parecían resignados, aparentemente, a considerar su situación como congelada, como irremediable, en cierto modo como obra de la voluntad de Dios mismo. Habían aceptado en este sentido la filosofía oficial del reino que se transmitía y divulgaba por boca del clero y era aplicada rigurosamente por las autoridades.

A Bermillo no llegaba sino un diario zamorano que ningún labrador, absolutamente ningún labrador, leía. Solía llegar también el diario madrileño *El Pueblo*, que es falangista; unos cuantos números, que los señoritos compraban. La declaración de C. A., el vecino más atento a los acontecimientos sociales del pueblo, el que más viajaba a Zamora y Salamanca, C. A. que había sido perseguido por las autoridades políticas después del triunfo del general Franco, que sufrió la intervención de sus tierras y hacienda durante más de dos años, C. A. parecía no concebir idea alguna acerca de una revancha política. Su concepto era sumamente pesimista: «Somos cobardes; y cada día más y más, hasta que hemos de metemos de vuelta al vientre de nuestra madre».

En cambio en La Muga, donde no existe la casta de los señoritos, más de un vecino me habló de que no pasaría mucho tiempo sin que el pueblo se levantara contra la opresión que ejercían los curas y los señoritos allí donde existen. «Esta vez, amigo —me dijo uno de los vecinos, sin exaltarse—. Esta vez no quedará vivo un solo cura u obispo, ni uno, ni uno siquiera; los uniformados correrán la misma suerte».

¿Cómo explicar esta aparente contradictoria realidad, de que aquí donde había una contraposición de castas tan aguda, no encontrara síntoma alguno de esperanza de revancha o de organización, aunque lejana de una lucha política de los vecinos contra los señoritos, en tanto que en La Muga donde no existe diferencia de castas, muchos vecinos no tuvieron temor de declarar a un forastero que la situación imperante no duraría mucho? En La Muga se había desencadenado y resuelto una pugna entre los labradores ricos y pobres, y los pobres habían ganado la contienda. Se repartieron las tierras comunales; la comunidad entró en un nuevo período de desarrollo económico y social. La Muga contaba con una experiencia de lucha social en que los poderosos fueron derrotados. La antigua

igualdad formal entre vecinos se había hecho más efectiva con el reparto de tierras. Aparentemente, no quedaba ningún residuo de malevolencia, de resentimiento entre los antiguos y ricos y los ahora ya no tan pobres vecinos, a pesar de que los ricos perdieron su influencia en el gobierno de la comunidad y una grave merma en sus haciendas. La Muga había pasado por una experiencia de lucha política y social importante y allí no existía una casta de señoritos que imperara fundándose tradicionalmente en principios deformados de la propia religión cristiana. En Bermillo, como en las comunidades del Perú en las que también conviven señores y comuneros, estos últimos han sido domesticados por una prédica ideológica secular y por una dictadura política de severidad implacable. No existe en Bermillo ningún, o no lo encontramos, ningún indicio de que los labradores piensen acerca de la posibilidad de encontrar un medio de liberarse de tal opresión; lo que hay es un odio feroz e impotente contra los señoritos y un sentimiento de profundo desprecio de los señores para con los vecinos, desprecio que se ejercita mediante el poder absoluto de que disponen. Así el odio se acrecienta sordamente, y los señoritos lo saben, aunque, al parecer, no lo temen.

MOVILIDAD SOCIAL

El rico labrador que tenía dos hijas normalistas no permitió que ninguna ejerciera su profesión en Bermillo. Una de ellas trabajaba en un pueblo bastante alejado; la otra permanecía con su padre y era ya una solterona.

Como hemos observado con patética claridad en el caso ya descrito de uno de los empleados, el hijo de labrador que asciende, por haber culminado alguna carrera profesional o por haber ingresado a la clase de los burócratas, se incorpora a la casta de los señoritos y adopta toda su ideología y actitud frente a los vecinos, aun contra sus padres y hermanos. El abogado, a quien tan brutalmente se refirió el dueño de la empresa de transportes, realmente, según me informaron, había prohibido a sus padres que lo visitaran en Bermillo. No los admitía en su casa. Había contraído matrimonio con una madrileña. La hija normalista del rico labrador, la que no ejercía el magisterio tenía un *status* especialísimo en el pueblo. No pertenecía a ninguna de las castas. Frecuentemente se le veía arreando vacas; pero vestía no como una labradora sino como una señorita de la clase alta. Asistía a misa trajeada a la moda y cubierta con una mantilla muy fina. Ocupaba el sitio de los señoritos, pero el último lugar. Salía sola y andaba sola; no tenía amigas ni amigos. Yo le tomé varias fotografías y a través de las breves charlas que tuve con ella y su padre, ambos se empeñaron en demostrarme que ese aislamiento de la normalista los enorgullecía y no al revés, como hubiera parecido lo natural. La consecuencia más directa de esta equívoca situación fue que esta mujer no encontró novio. Ocupaba un lugar irremediablemente bajo para que un señorito la pretendiera, a pesar de que era profesional e hija de rico, y su posición era inalcanzable para un mozo labrador. Los señoritos pobres eran realmente menospreciados por esta solterona y, a su vez, esos jóvenes, admitidos de hecho en la casta dominante, consideraban despectivamente la situación equívoca que la normalista ocupaba en la sociedad. «Arrea vacas —decían— con mantilla y rosario de

oro». Pero el rico labrador sacrificó de este modo a su hija para no permitir que lo negara como a padre, que rompiera los vínculos familiares y se elevara, inalcanzablemente a la odiada casta de los señoritos.

Sin embargo, más de un labrador había decidido que su hijo se convirtiera en señorito, y lo había conseguido fácilmente. La puerta de acceso estaba siempre abierta, puesto que no constituía una casta aristocrática por linaje. Bastaba un título profesional, un empleo en alguna de las oficinas públicas. Pero como la promoción traía consigo la ruptura total y aun el conflicto cruel de los hijos promovidos con los padres y toda la vecindad, no constituía un ideal del labrador sino un sacrificio heroico, casi absurdo, convertir a su hijo en un señorito. Y de hecho, en el mismo pueblo de Bermillo no existían sino tres casos: el del empleado, que hemos presentado, el del telegrafista y el de un maestro. El caso del abogado era el más extremado, por el mismo hecho de que el hijo del labrador alcanzó el título de don en el pueblo; pero no era bermillano, sino de una aldea próxima.

El caso del telegrafista era excepcional. Llegó a ser señorito y aun adquirió el derecho al tratamiento de Don, en forma no premeditada sino casual. Hijo de un carretero fue tomado como criado por el telegrafista, que no era bermillano. Este le enseñó generosamente a manejar los aparatos y el joven aprendió perfectamente a transmitir y recibir comunicaciones. Estalló la guerra civil, y el gobierno retiró al telegrafista de Bermillo de Sayago, pequeño pueblo sin importancia y que quedó al margen de la contienda. El Ayuntamiento decidió entonces encomendar al joven criado la oficina de telégrafos, puesto que había aprendido a manejarlo y administrarlo. El joven desempeñó el cargo eficientemente y Bermillo no quedó aislado. Cuando triunfó Franco y se restableció el orden, extendieron un nombramiento oficial a favor del telegrafista bermillano que había mantenido satisfactoriamente el servicio. El hijo de un vecino muy pobre se convirtió así en el jefe de una de las oficinas importantes del Estado. Este proceso explica bien por qué el telegrafista no rompió con los vecinos ni se incorporó a la casta de los señoritos; no adquirió los hábitos de esa casta ni su ideología. Con sabiduría natural observaba una conducta inteligente que le permitía conservar el afecto de los labradores y la consideración de los señoritos. Ya era un solterón, entonces; muy católico y devoto.

En el fondo de la conciencia de los más resentidos campesinos, me parecía percibir una sorda agresividad y amargura que se vertía en maldiciones tremendas contra todos los santos y todo lo considerado como sagrado —¿no eran esos santos y todo lo sagrado los que daban fundamento al estado de cosas, al orden social imperante?—. El telegrafista parecía ser, conforme a mis observaciones, la única persona libre de amarguras y de soberbia en el pueblo. Era un hombre bondadoso, apacible, cordial, creyente, casi humilde, en el sentido religioso de la palabra. Y esas virtudes, me parece, que le permitían realizar el milagro de mantenerse bien entre las dos castas y, aparentemente perteneciendo a ambas, sin recibir los fuegos ni de los unos ni de los otros.

La movilidad social era, pues, casi nula en Bermillo. En las comunidades peruanas la promoción de un hijo de comunero a la clase de los señores traía consecuencias en algo semejantes a las que ocurren en Bermillo. Pero en las últimas décadas, la parcial ruptura de la antigua estructura social en las regiones andinas más activamente vinculadas con la

costa, ha modificado en estas zonas la composición de los estratos sociales y ha debilitado la discriminación tradicional respecto de los indios. [1]

Podemos afirmar que en Bermillo, a pesar de que la casta de los señores no tiene origen secular ni es una aristocracia de sangre, logró, mediante los recursos de la ideología socio-religiosa imperante en España, consolidada por el triunfo de Franco y de la Iglesia en la guerra civil, imponer en los labradores-vecinos una autoconciencia de su inferioridad humana con relación a burócratas, comerciantes y profesionales. Esta autoconciencia era apenas vacilante en poquísimos labradores que habían pasado los sesenta años en 1958. El caso de C. A. era el más notable, por ser el vecino que más acceso tenía al trato con algunos representantes de la clase alta, en razón de su afición al juego, de su riqueza, de su ingenio, de su reprochada liberalidad para gastar en el café y darse, en cierta forma, trato bastante desajustado con las normas de conducta del labrador común, extremadamente avaro y temeroso de alternar con la clase alta para ninguna otra cosa que no sea el de arreglar asuntos estrictamente de negocios. Sin embargo C. A. aceptaba el principio de que los labradores por ser tales están necesariamente tocados de limitaciones irremediables y de defectos característicos: «somos cobardes y cada vez más y más y más ... hasta que hemos de meternos de vuelta al vientre de nuestra madre». Pero, como no podía ser de otro modo, al mismo tiempo C. A. tenía la convicción lúcida de que éste era un orden bastante artificial, impuesto por la fuerza y la violencia. Recordaba aún los tiempos en que el pueblo se gobernaba mediante los consejos o cabildos, y cuando los labradores podían llegar a ser alcaldes y formaban la mayoría del Ayuntamiento. Los labradores comunes acudían a la religión para explicar, justificar y consagrar el orden existente: ellos, los vecinos, eran los verdaderos observantes de la santa fe católica: «ganaban el pan con el sudor de su frente»; los señoritos eran anti-cristos que vivían del trabajo ajeno, porque no consideraban verdadero trabajo el de tipo intelectual, el burocrático ni el del comerciante, sino una simulación descarada del verdadero trabajo, ordenado por Dios.

Los indios de Puquio, en el período más largo y duro de la opresión social crearon el mito mesiánico de *Inkarrí*[2], que es una simbiosis de uno de los mitos prehispánicos sobre la creación del mundo, del que explica la fundación del imperio y de la historia evangélica del martirologio de Cristo y del concepto católico del juicio final. Este mito social y cosmogónico constituye una explicación del origen del mundo, del estado de servidumbre a que fueron sometidos los indios, y la promesa de un juicio final en que el supremo árbitro no sería el Dios católico sino Inkarrí, el Dios indígena post-hispánico, que dispondría la reposición de las antiguas leyes y el castigo de los opresores.

En Bermillo la clase baja aparentaba estar resignada, religiosamente pasiva, ante el duro imperio de los señoritos; pero el odio contra la clase alta, por lo mismo que era impotente, no había podido ser encauzado mediante ninguna compensación ideal, ardía y se concentraba sordamente. Algunos de los señoritos tenían clara conciencia de este hecho, como el dueño del bazar, pero no les causaba verdadero temor. Había un consenso

---

[1] Estudios sobre Puquio y sobre Sicaya, ya citados, de Arguedas y Gabriel Escobar, respectivamente.
[2] J. M. Arguedas, artículo citado.

general entre los individuos de ambas clases acerca de la cobardía irremediable del labrador y, por tanto, de su impotencia natural e igualmente absoluta. Y sobre este principio descansaba en Bermillo la superposición de las castas. Nosotros sentimos el fuego vivo del odio de los labradores como algo no tan impotente. La religiosidad bastante acerba de los vecinos era, aparentemente, tan profunda como su odio al clero y a la casta dominante.

Relaciones y tensiones entre los individuos de la misma casta

La clasificación en cuatro categorías, que los seis jueces elegidos entre los vecinos del barrio del Cristo hicieron de los señoritos, estaba fundada en la observación muy detenida y la experiencia de muchos años de trato con la llamada clase alta. Esta clasificación resultó siendo suficientemente justificada por mis propias observaciones. Los profesionales y altos funcionarios públicos daban un tratamiento desdeñoso a los empleados de sus propias oficinas y a los comerciantes. Parecía la regla común entre esta gente que el de mayor categoría debía mostrarse majestuoso y *superior* ante sus subordinados, un poco a la manera de la disciplina castrense. Los comerciantes eran considerados como gente inferior, que debían, por fuerza de su oficio, mostrarse obsequiosos aun ante los labradores de los «más infelices». Los comerciantes aceptaban de buen grado y como cosa natural la superior jerarquía de los profesionales y de los altos funcionarios y tomaban una actitud respetuosa ante ellos, pero desdeñaban a los «muertos de hambre», como solían denominar a los empleados de baja categoría de las oficinas públicas y del banco.

La situación de los empleados que pertenecían a la tercera categoría de señoritos era verdaderamente infeliz. A ellos les aplicó C. A. un calificativo no sólo cruel sino espantosamente desdeñoso. Debía estar bien enterado de que, especialmente los empleados de baja categoría, surgidos de la casta de los labradores, compartían más exclamatoriamente el desprecio a los labradores y la convicción de que estos eran «gente baja y ruin». Y esos empleados eran de veras gente desvalida. Ganaban sueldos miserables y estaban obligados a mantener una fachada que les costaba casi todo el sueldo. Pero, en cambio, podían alternar con bastante libertad, sin que su categoría sufriera mayor menoscabo, con el mocerío poblano. Bailaban animadamente en el café y no dejaban de gozar de cierta preferencia de las mozas sobre los mozos labradores. Acaso constituía este hecho su única compesación. La preferencia a que me refiero podía ser también algo superficial por el hecho de que eran los señoritos empleados los menos avaros y gastaban sus «perras» con mayor liberalidad para obtener el derecho al baile.

Los señoritos empleados de tercera categoría sufrían el menosprecio, en ciertos casos algo compasivo de toda la comunidad, de los de arriba y de los de abajo. Y ya hemos tratado de mostrar en la propia confesión de algunos de ellos cuán desdichados y amargos se sentían.

En cambio los artesanos de primera eran considerados por los labradores como gente de «trabajo fino» y justificaban sin indicios de ningún rencor que pertenecían a la tercera clase de los señoritos. Los señores de más alta categoría se servían de esos artesanos

tratándolos con evidente condescendencia paternalista o protectora. Era el caso, y al parecer lo tenían en cuenta, de profesionales de categoría inferior, pero que constituían gente independiente y no sujetos a un sueldo insuficiente como los empleados. Sin embargo, no admitían, ellos, los señoritos, que estos artesanos pudieran formar parte de la clase alta, sino de una categoría intermedia, mientras que, a pesar de todo, aceptaban a los empleados de baja categoría como miembros muy inferiores pero metidos dentro del círculo de los señores.

Los artesanos de segunda clase, a quienes ocupaban los labradores, los guardias civiles y dos empleados de ínfima calidad; el alguacil del Ayuntamiento y el sacristán, formaban, según los labradores, la cuarta clase de señoritos. Los señoritos de la primera categoría no admitían —exceptuando a los guardias civiles— que estos pertenecieran ni lejanamente a la casta de los señores, pero les adjudicaban, sin embargo, un lugar más alto en el grupo social que a los labradores; por tanto, la clasificación parecía justificada. También estaban comprendidos dentro de esa categoría los oficiales o aprendices. El odio de los labradores no alcanzaba a esta gente. En Bermillo los artesanos habían dejado de *trabajar*, el *trabajo verdadero*, y se habían entregado de lleno a una forma que los vecinos consideraban complementaria del trabajo verdadero. Establecían una diferencia bastante rotunda entre estos artesanos y los de primera clase. Se sentían muy próximos a los de segunda clase y los trataban con absoluta familiaridad y en términos de igualdad, pero los tenían, a pesar de todo, por señoritos, por cuanto no araban ya, ni cosechaban, y arrendaban sus vecindades a los labradores.

Por su parte, los artesanos de segunda clase compartían con los labradores, aunque en menor grado, el odio a la clase alta de los señoritos y rechazaban no sólo sinceramente sino con vehemencia que se les considerara como señoritos. Uno de ellos me dijo: «¿Señorito yo? No acepto la broma ni tratándose de un forastero de categoría como Ud.» Le expliqué con la mayor cortesía que no era yo quién así lo calificaba sino los propios labradores. «Están confundidos, y con razón. Lo dicen porque tengo mucha obra en mi taller y no me queda tiempo para arar, y ni tengo con qué hacerlo, puesto que no poseo vacas ni burros que de nada sirven en una sastrería». «Por eso lo diferencian a Ud. de ellos, creo —le dije—. Ellos consideran que es labrador únicamente quien labra la tierra y aquel que no lo hace y se dedica a ganar dinero mediante un oficio, y permaneciendo siempre en el pueblo, no siendo ya labrador tiene que pertenecer a otra categoría».

«Razón tienen don J. M., pensándolo bien, razón tienen, pero no mucha —contestó el sastre—. El verdadero trabajo del cristiano es el que Dios mandó: trabajar la tierra hasta sudar. Yo, casi siempre trabajo mucho más horas que ellos, todo el año del Señor, pero no sudo. Y eso no debería hacerme pertenecer a una posición más alta sino más baja. ¡Me c. en los santos! Pero los vecinos están confundidos ya le digo, por tanto abuso que se comete con ellos...» Le interrumpí: «Usted mismo habla de los abusos que cometen con ellos, luego, el trato que le dan a usted los señoritos es de mayor consideración que a los labradores; tampoco ellos lo tienen a usted por labriego. Y los vecinos hacen una diferencia bien clara entre usted y los señoritos. A usted no lo odian ni lo desprecian, creo que lo estiman, pero como no va usted ya al campo a labrar, no tiene ni desea tener animales de labranza, puesto que no los necesita, los vecinos, con su buen sentido, no tienen sino

que apreciar la diferencia. Y me parece que no encuentran otra palabra para expresarla que la de considerarlo, aun a Ud. como señorito, pero sin comprenderlo en el odio que sienten por la clase alta. Es pues, Ud., como quien dice señorito sólo en la forma pero no en el fondo, para los vecinos».

«Lo comprendo. Soy harina de otro costal. Pero ¿qué necesidad había de que se estuviera teniendo que hacer esas diferencias? Nunca lo hubiera creído. Los labradores no se andan pensando en esos menesteres. ¿Qué mosca les habrá picado?»

No me atreví a confensar que la mosca era yo, no habría tenido utilidad alguna. Dejé al sastre algo preocupado pero sin pesadumbre. Le expliqué más detenidamente que los vecinos no lo comprendían en el grupo de la clase alta a quienes odiaban ni tenían por qué comprenderlo. Que sus servicios eran estimados por la vecindad como indispensables.

Entre los vecinos no existían rivalidades ni rencores profundos o especialmente notorios.

No había antecedentes de riñas. Examiné el archivo del juzgado y no encontré casos de procesos penales ni quejas o querellas. No existían tampoco rivalidades de barrios. Los pobres consideraban su situación con resignación religiosa aparentemente inquebrantable.

«No, no se pelean nunca», me dijo la señora Sabina. «Todos tienen algo. El único que nada tiene es L., el demente que lo trajo a Ud. aquí en lugar de llevarlo a la pensión. Ese duerme, aun en invierno, en las casas que están a medio construir. No se enferma y se alimenta de caridad. De repente desaparece por días, hasta por meses. Se va a otros pueblos, y regresa. Es huérfano y tonto de nacimiento... Pero ni ese se muere de hambre en Sayago».

El sayagués y, creo que el español en general, no se embriaga. Tomaban vino en grandes cantidades en las tabernas y en el café. El vino es muy barato en Sayago, porque en la frontera del partido con Portugal hay una zona viñatera muy rica: Fermoselle. Bebían cuantiosamente, pero no vi una sola vez un hombre embriagado. Vivían en paz los labradores, entre ellos, a pesar de su avaricia. Las formas de cooperación comunal constituían un medio de vinculación efectiva y considerada como una obligación religiosa.

Un contraste muy notable había entre las frecuentísimas riñas que nuestros comuneros indios fomentan entre sí cuando están embriagados y el buen orden que existía entre los vecinos de Bermillo. Ya en otro capítulo de nuestra tesis consideramos que la solidaridad de los labradores entre sí, solidaridad que se mantenía a pesar de las diferencias de nivel económico tan notables y en algunos casos extremadas, y el hecho mismo de que estas diferencias no hubieran suscitado rencores ni indicios de una posible lucha entre ricos y pobres como la que se produjo en la muy vecina Muga, se debía en parte a que la carga de pasión, de odio a la alta casta de los señoritos constituía un fuerte elemento unificador. Había enfrente un enemigo común de los labradores, un enemigo poderoso e ilimitadamente despectivo. Era un cuerpo grande que absorbía toda la intuitiva y consciente agresividad del grupo.

La guerra civil no dejó rivalidades en Bermillo. Sus habitantes no tomaron parte en la lucha. Como ya lo dijimos varias veces, sólo el labrador rico C. A. sufrió persecución y

represalias económicas, y no porque hubiera tomado partido a favor de la República sino por su liberalidad y su ascendencia entre los labradores. Sin embargo, se recordaba con horror, y las mujeres con espanto, como reciente, el balazo con que le volaron la cara a un pobre tonto que no supo levantar el brazo derecho cuando los falangistas ingresaron al pueblo; se recordaban también los muertos que eran encontrados al amanecer en la puerta del panteón, para que el enterrador los sepultara. Como Bermillo era capital del partido, los presos capturados en Sayago eran llevados a este pueblo, y a muchos los fusilaban de noche contra el muro del cementerio. Ese terror no había sido olvidado ni superado, pervivía en forma intensa. La guerra civil estaba presente en la conciencia de todos, vecinos y señoritos y, como sus consecuencias habían acrecentado el poder de la llamada clase alta, los vecinos vinculaban el triunfo de Franco con el de los señoritos. El alcalde ya no era elegido por el pueblo; lo nombraba el gobernador de Zamora, siempre entre la casta de los señoritos.

MIGRACION

Ya nos referimos a las carreteras bastante buenas que unen Bermillo con Zamora y Salamanca. Ninguno de los vecinos del barrio del Cristo conocía Madrid; muchos de ellos tampoco conocían Salamanca; a Zamora viajaban con frrecuencia para hacer compras muy especificas. La transacciones comerciales se realizaban en la propia villa, en la feria mensual y en las ferias de las comunidades próximas importantes, como La Muga y Almeida. El contacto con las dos ciudades era, pues, bastante circunstancial. Y parecía evidente que en Zamora reconocían al sayagués por su apariencia; así me lo aseguraron algunos vendedores de pescado y frutas. Los consideraban palurdos y los más avaros y miserables de toda la provincia. Comprendí a mi vuelta de Sayago, que las clases populares de Zamora, y ciertos comerciantes, guardaban aún la imagen del sayagués miserable de antes de la difusión del trigo, de la era del piojo. No se había borrado por entero esta imagen, a pesar de que el sayagués actual viste de diablo fuerte, como los labradores de todos los demás partidos de la provincia y, algunos jóvenes hijos de labradores ricos y acomodados, especialmente de La Muga, visitaban la ciudad con traje de casimir y luciendo corbata; pero sin duda éstos no eran tenidos por sayagueses sino por mozos de la propia ciudad o de otras ciudades. Para el zamorano común, el sayagués era un tipo que andaba con alforja al hombro, porque traía su fiambre a fin de no gastar en el almuerzo —era aún frecuente esta figura tradicional—, hosco y de pocas palabras.

Los *quintos* constituían el medio más influyente de contacto con las ciudades. Se llaman quintos en España a los contingentes que van hacer el servicio militar. La despedida a los quintos se realiza con un programa especial; un baile público en la plaza es el número más atractivo y jubiloso del programa. Y cada generación o grupo de quintos conserva para siempre ciertos vínculos permanentes aunque más de tipo formal que efectivo. Pero aun el servicio militar había disminuido en importancia como medio de contacto con las ciudades lejanas del reino, especialmente con Madrid, porque se había dispuesto que los reclutas procedentes de la provincia hicieran su servicio militar en la

propia ciudad de Zamora. Una década antes el quinto no sabía a qué cuartel y a qué ciudad iba a ser destinado; lo frecuente y, según algunos informantes, lo regular era que no sirviera en Zamora sino que fuera trasladado a Madrid o a otras ciudades de Cataluña, Andalucía, Extremadura y aun de Africa. Algunos de los reclutas no volvían; conseguían ocupación en las ciudades a donde habían sido destacados y, como por lo general, eran lugares distantes, no regresaban nunca a Bermillo; muy pocos lograban hacer una visita a su comunidad nativa y siempre que hubieran prosperado notablemente. Desde que el servicio se cumplía en Zamora, casi todos los reclutas visitaban su casa con frecuencia, cuando les tocaba el turno de estar francos. Muchos de ellos hacían el viaje en bicicleta y en grupos de tres o cuatro. Acostumbraban a llegar los domingos al mediodía a La Muga y Bermillo y vencían los 36 ó 41 kilímetros, de regreso, partiendo antes del amanecer.

Las carreteras habían abierto, asimismo, el camino de salida fácil a los centros industriales y mineros. La migración de América había cesado por completo, entre 1925 y 1930. Se recordaba todavía los nombres de quienes partieron a la Argentina y Cuba, únicos países latinoamericanos a los que la emigración fue relativamente abundante. En la Argentina, ciertos labradores que tomaron tierras vírgenes para cultivar o se contrataron como partidarios de grandes terratenientes, alcanzaron a reunir una fortuna considerable. Muchos de éstos volvieron para realizar la mayor aspiración de un sayagués pobre: comprar cortinas, es decir, tierras propias. Pagaban por ellas precios realmente exorbitantes. Y, aunque siempre una cortina valía casi tanto como una mina de oro, desde la época de la vuelta de estos pocos emigrantes, el precio subió más. Adquirir una vaca para un labrador pobre es una aspiración tan grande como para un empleado de mediana categoría de Lima comprarse un terreno propio o un automóvil; no es un ideal imposible. Pero ninguno de ellos concibe la posibilidad de comprar una cortina. El precio de estas tierras debe ser uno de los más altos del mundo, si no el más alto. El señor Pedro, de San Vitero, pedía por una cortina de unos 1.300 metros cuadrados algo así como 200.000 pesetas y se sabía en todo el pueblo que era la única persona que estaba dispuesta a vender un terreno, y no era de los mejores.

Algunos mozos bermillanos y sayagueses en general fueron también a probar fortuna a las minas; muy pocos quedaron atrapados allí por compromisos irremediables. Según la información de un labrador que volvió, esos «pobres» se quedaron porque consiguieron pequeños aumentos o ascensos y se casaron con mujeres que no deseaban ir al campo. Los consideraban como mártires. Describían el trabajo de las mismas como una pesadilla. «No sé como pude soportar tres meses. El infierno de Dios no ha de ser peor».

La migración era, pues, de muy poca cuantía. Miskhin, en su breve estudio de la comunidad de Kauri (Cuzco) [1] cuenta cómo las madres mataban a sus hijos para evitar que a causa de la escasez de tierras y la desintegración social que por este hecho había sufrido la comunidad, emigraran después a pueblos desconocidos. El sayagués que, como buen campesino, es de poca instrucción y contacto con el mundo exterior, teme la emigración, había encontrado otra forma menos cruel de evitarla: el control de la natalidad por medio de la conservación del celibato.

[1] Artículo ya citado. Reproducido en el libro *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, igualmente citado.

La movilidad espacial tenía un ámbito o un área reducida en Bermillo y La Muga. No se produjo, como en el Perú, el éxodo de los campesinos hacia las ciudades, apenas se construyeron las carreteras; y no se produjo porque las perspectivas de encontrar trabajo en las ciudades españolas es mucho menor que en el Perú, a pesar de todo, y porque el sayagués que logró en los mejores años de su prosperidad económica liquidar, comprándolos y repartiéndose, los pocos latifundios que había en la región, no llegó a caer en el estado de miseria infrahumana de muchas comunidades indígenas peruanas que fueron despojadas de sus tierras durante el período de la República. Además, únicamente en Bermillo, existía un sistema social de castas, pero el señorito, a pesar del dominio político absoluto que ejercía sobre los labradores, no poseía y no posee el tradicional poder y la potestad absolutos que el terrateniente y que aun el vecino pobre tiene todavía en la mayoría de las provincias andinas del Perú, para encarcelar, abofetear y disponer de la persona de los comuneros indios, ni existe en esta región de Castilla el siervo. Por otra parte, el sayagués posee tierras comunales que, aun siendo pocas, le permiten estar a cubierto del hambre, lo que no ocurre en zonas como Puno y otras provincias peruanas. Tal hecho explica que la población de Bermillo y de La Muga, hayan permanecido estacionarias durante cuarenta años y no disminuidas hasta en un 40 % como ha ocurrido con muchas comunidades del Perú en un período de sólo 20 años (del censo de 1940 al de 1960) a causa de la migración a las ciudades.

La movilidad espacial del bermillano y del sayagués alcanzó una considerable intensificación durante los últimos cuarenta años pero no una expansión paralelamente importante de área. La comunicación con los centros tradicionales de intercambio —Zamora y Salamanca— se hizo más rápida, pero el desplazamiento y los contactos del bermillano con ciudades más lejanas e industrialmente más activas continuó siendo nula o casi nula. Por otro lado, como ya lo dijimos, la oportunidad que el servicio militar ofrecía al sayagués de conocer ciudades lejanas y de ampliar su visión geográfica y humana del mundo había quedado, asimismo, reducida. La migración es, pues, muy limitada aun cuando, idealmente, constituye una aspiración confusa de la mayor parte del mocerío. pero no se atreven a la aventura sino poquísimos y, generalmente, vuelven.

EL CUÑO FORMAL DEL MUNDO HISPANO-INDIO COLONIAL

Bermillo de Sayago constituye un tipo de comunidad que fue de campesinos labradores y agricultores socialmente iguales entre sí, como La Muga, Villamor de la Ladre, Tudera, Villamor de Cadozos, Fresnadillo y Torrefrades, cadenas de pueblos que lo circundan. El haber sido elegido para convertirse en capital del partido por el hecho de estar en el centro geográfico de la zona de Sayago, y no porque fuera la población más importante desde el punto de vista urbano ni económico, hizo que llegaran a la comunidad cierto tipo de individuos que, «extrañamente», no obtenían la riqueza del *trabajo* manual ejercido en la labranza sino de otro tipo de ocupaciones que los campesinos consideraban como no productivo, como no trabajo. Sin embargo, estos señores se presentaron como hombres de una clase superior a la de labradores y, «extrañamente» también, fun-

daban su superioridad precisamente en el hecho de que para obtener la riqueza, el dinero, no necesitaban labrar la tierra, sino cumplir funciones mediante las cuales se ejercía el poder, la autoridad máxima para imponer la ley y el orden. Alrededor de estos señores surgieron otros que, si bien se ocupaban en negocios no desconocidos, «extrañamente» se dedicaban de manera *exclusiva* a esos negocios y no como un complemento del trabajo propiamente dicho, de la labranza, tal como había ocurrido tradicionalmente; estos personajes fueron los comerciantes profesionales y los artesanos a tiempo completo. Luego vino esa otra institución más rara aún: el banco. Y se establecieron otros servicios útiles como el médico y el veterinario, que fueron desempeñados por caballeros que tenían un título. El cura se acopló en seguida al nuevo grupo y, después de la guerra civil, como una especie de líder natural de la nueva gente. La mayor parte de esta nueva gente y los pocos auxiliares que tomaron, eligiéndolos entre los hijos de los labradores, cumplían sus funciones mediante el dominio de conocimientos secretos y especializados. La Guardia Civil o la guardia armada fue extraordinariamente incrementada como instrumento de acción de la nueva casta. En la comunidad antigua el ejercicio del poder político se cumplió por medio de instituciones a las que se tenía acceso precisamente por el hecho de ser labradores completos, vecinos casados. Constituía un principio indisoluble el derecho a ejercer la administración política y el derecho y la obligación de obtener una vecindad y el de ararla, como ocurre aún en las otras comunidades. La aparición de personas especializadas para ejercer la administación pública y dedicadas a ella profesionalmente constituía un acontecimiento nuevo. Porque, hasta entonces, el labrador bermillano no había entendido de manera cabal la organización de las ciudades capitales como Zamora y no se procupaba mucho de ellas; estaba suficientemente aislado para alcanzar a examinarla y comprenderla y no sentía, igualmente, un interés especial por el asunto. Bastante tenían con la labranza y la administración política local. Los vínculos con la capital eran débiles y se intensificaban sólo durante los períodos electorales, y no mucho, porque en Sayago había pocos sufragantes y la política estaba manejada por «caciques».

¿Qué hacer con esta nueva gente recién llegada, poderosa, hostil e ilimitadamente despectiva respecto de los dueños de casa? Al fin y al cabo, si eran casados y ya estaban establecidos en la comunidad, habían adquirido el derecho a incorporarse al vecindario. Una vez establecidos en Bermillo y con hogar formado, no cabía duda, según el derecho tradicional, de que esta gente había adquirido el derecho a la vecindad. Y, por tanto, se adjudicó a cada matrimonio el lote de tierras de común que les correspondía. Ninguno de ellos lo rechazó pero tampoco eran aptos para trabajarla. La cedieron a los labradores en arrendamiento y por sumas irrisorias. Los labradores escasos de tierras encontraron así un inesperado medio de aumentar sus tierras de cultivo.

Se produjo, pues, una diferencia de trato singular: el vecino, la comunidad, incorporó formalmente a los déspotas recién llegados, porque formalmente habían adquirido el derecho de pertenecer a ella, pero, a pesar de haber aceptado tal derecho y, por tanto, las obligaciones inherentes a la condición de comuneros, los burócratas y profesionales se diferenciaron cada vez más de los labradores e impusieron que se les diera el tratamiento respetuoso de señoritos y se les considerara como a una clase *superior* constituida por individuos *superiores*. El párroco justificó y trató de dar fundamento religioso a esta

diferencia, mucho más rigurosamente desde el triunfo de Franco en la guerra civil. Yo conocí a la comunidad en tal estado. La Muga, en cambio, que está a cinco kilómetros de Bermillo, seguía siendo en el aspecto social una comunidad sayaguesa y castellana tradicional, a pesar de que se había producido recientemente la quiñonización de las tierras y esta reforma económica empezaba a tener repercusiones en todos los aspectos de la vida del pueblo. San Vitero, del vecino partido de Aliste, era una comunidad más típica, más atrasada y conservadora que La Muga; sin embargo, habían surgido ya allí los primeros síntomas del desencadenamiento de la lucha de los campesinos ricos y pobres.

El difícil propósito de la presente tesis es el de realizar un estudio comparativo de las tres comunidades y tomar tal estudio como una fuente de conocimiento para el análisis del proceso histórico y del estudio actual de las comunidades del Perú y de los otros países hispanoamericanos en los cuales, por haberse desarrollado una alta cultura antigua, la población indígena sobrevivió y fue explotada por los conquistadores. Para hacer posible tal explotación, como ya lo sabemos, los invasores organizaron y redujeron a la población nativa en *comunidades* cuyas normas fueron tomadas de los modelos hispánicos en una proporción mucho mayor de lo que hasta el presente se había comprobado o supuesto, especialmente en lo que se refiere al Perú. Dichas normas alcanzaron a tener vigencia real, vida propia; se aclimataron o retradujeron con variantes en cada país y aun en cada región, según cómo concordaban y se adecuaban a las normas socio-económicas indígenas, con las cuales tenían más semejanzas que contradicciones. Fue esta hazaña de organización una prueba de la sabiduría hispánica para explotar y colonizar a los pueblos sojuzgados y del alto grado de integración y desarrollo que habían alcanzado las culturas andinas, mexicanas y mesoamericanas.

GOBIERNO COMUNAL. POLITICA

EL AYUNTAMIENTO

El Ayuntamiento actual no es elegido ya directamente por la comunidad. La administración franquista estableció un sistema nuevo que asegura la denominación del alcalde y de los concejales, previamente, entre quienes el gobierno de la provincia, o sea del Estado, considera personas de confianza, que serán instrumentos pasivos de las órdenes y de la voluntad del gobierno central. No existe identificación de los aparentes personeros de la comunidad y la comunidad misma; por el contrario, la relación es de desconfianza y resentimiento, como aparece en las confesiones de nuestros informantes labradores que hemos transcrito.

Los miembros del actual Ayuntamiento son siete: el alcalde y seis concejales.

Forma de elección: El alcalde es nombrado directamente por el gobernador de la provincia; no es electo. Hasta 1958 se había nombrado siempre alcalde al jefe de la Falange. El alcalde en funciones, cuando estuve en Bermillo, era procurador, tenía también título de maestro y era el propietario de la única botica del pueblo. En Bermillo sólo había dos automóviles, uno de ellos era del alcalde. Señorito de nacimiento, hijo de maestro, el alcalde vestía con elegancia y sus modales eran los de un hombre de ciudad «bien educado». No tenía la apariencia de un déspota, pero en su despacho se mostraba autoritario y severo. Durante el sorteo de las vecindades hizo callar a los campesinos reclamantes hablando en un tono concluyente que no permitía réplica. Concurría al café y jugaba con C. A. frecuentemente. Siete años hacía que desempeñaba el cargo y la jefatura de la Falange. Los vecinos me informaron que el anterior alcalde duró mucho más tiempo.

Los concejales: Son más que electos, designados cada tres años mediante un procedimiento especial. Integran el Concejo representantes de las llamadas Entidades, que son tres: intelectuales (son condiderados en esta categoría los maestros y los profesionales); sindicatos, en los pueblos de campesinos están representados por la Hermandad de Labradores; y los cabezas de familia. Se renuevan por mitades.

El *intelectual* es designado por los dos concejales recién nombrados y los tres que se quedan. Al *representante de los sindicatos,* lo elige la Hermandad de Labradores. Al de las *cabezas de familia* lo eligen los jefes de familia, de una terna que propone el gobernador

de la provincia. La terna la forma el gobernador en consulta con el alcalde y el jefe de la Falange que, en Bermillo ha sido invariablemente la misma persona. Si hay alguna discrepancia, el gobernador toma el consejo del cura o del capitán de la Guardia Civil.

El Ayuntamiento de 1958 estaba integrado por un procurador (alcalde), dos comerciantes, un labrador rico, un maestro de escuela, un cobrador de contribuciones y uno de los dueños de la Empresa de Transportes, es decir, por seis señoritos y un vecino. Los vecinos no se consideraban representados en este Ayuntamiento sino que veían en él un instrumento al servicio de los señoritos, una entidad enemiga. Citaban para demostrarlo la reciente fajina convocada para construir un muro de la escuela, a la que concurren por igual los hijos de los vecinos y de los señoritos. Los labradores tuvieron que acudir a la fajina con sus carros, para transportar los materiales y, además, trabajaron en la obra. Los señoritos no intervinieron, y pagaron una especie de multa de quince pesetas por día. Pero si faltaba a la fajina un labrador, le imponían una multa de cuarenta pesetas. Cuando reclamaron por esta discriminación escandalosa, el alcalde les respondió que los señoritos no tenían vacas ni carros ni sabían trabajar en esa clase de labor y que, por tanto, su ausencia en la faena no perjudicaba la marcha de la obra tanto como la de un labrador. Les advirtió que después de esta explicación no había nada más que alegar, y los despidió. Tampoco los señoritos contribuyeron — y ya anotamos este hecho en un capítulo anterior— con ninguna especie de colaboración en la fajina del acarreo de leña para la calefacción de la escuela. En esa ocasión no pagaron ni siquiera una multa simbólica. El Ayuntamiento, de este modo, no podía ser considerado por el labrador sino como un instrumento al servicio de los señores y para obligar a los vecinos a realizar los trabajos a beneficio común que antiguamente era obligación de todos, por igual.

Los labradores pobres y medianamente acomodados se quejaban, también, de que el consejo estaba coludido con los labradores ricos; que toda medida favorable a la ganadería era inmediatamente apoyada por el Ayuntamiento, porque beneficiaba más a los labradores ricos; en cambio, cuando se solicitó que se dedicaran más tierras al común tomándolas de los bosques inútiles que el gobierno guardaba para sí, los señoritos se negaron a apoyar el pedido y el único labrador que integraba el concejo, que era rico, no defendió la solicitud. El número de burócratas aumentaba constantemente y asimismo el de los comerciantes, y los lotes del común disminuían proporcionalmente de área. Por otra parte, el Ayuntamiento estaba empeñado en reforestar el campo mediante la plantación de encinas y, cada año, se destinaba parte de las tierras del común, extensiones considerables, para este proyecto y las vecindades fueron inevitablemente reducidas. Las encinas no se desarrollaban. EL labrador rico se oponía débilmente a tan inútil «capricho» de los señores. No tomaban las tierras de los bosques estatales para este ensayo, sino las del común. Los vecinos creían que estas disposiciones del Ayuntamiento no tenían otro objeto que el de mantener pobres a los pobres o más pobres aún, y ofrecer a los ricos labradores ciertas facilidades para aumentar su hacienda.

EL ANTIGUO AYUNTAMIENTO TRADICIONAL Y LOS ALCALDES DE INDIOS

Según Ballesteros, el antiguo Ayuntamiento tampoco representaba la opinión de la vecindad. Los caciques políticos influían por métodos indirectos en la elección de sus miembros. Es interesante y hasta sorprendente comprobar que esos métodos eran idénticos a los que nuestros caciques emplearon para comprar los votos o para forzar a la vecindad para que sufragara a favor de ellos. Ballesteros cita tres métodos: el de la corrupción del sufragante mediante el dinero, los grandes convites, la butifarra y el vino; el ofrecimiento de puestos públicos y de mando, de autoridad o influencia en el pueblo con el apoyo del cacique que se hacía elegir diputado a Cortes y por el método de la amenaza con represalias. Pocos eran los vecinos que podían mantener su independencia frente a esta clase de presiones y votar según los dictados de su propia conciencia. Debió ser tan general e ineludible y odiosa la acción de los caciques que, Ballesteros, en el capítulo dedicado al Ayuntamiento, en lugar de hablarnos sobre cómo estaba organizado, cómo funcionaba y de qué manera estaba constituido se dedica únicamente a fustigar a los caciques, a clamar contra ellos y denunciar los vedados medios que empleaban para imponer su autoridad. Luego, finaliza su incompleto informe con un poema titulado «El Cacique»:

«—No consiento que salgas de casa
que no quiero guerras,
y están hoy muy excitados los dos bandos
y la sangre cociendo en las venas,
y los votos poniendo a to'el pueblo
como loba parida y hambrienta.
¿Qué te importan e ti los políticos...?

Sin embargo, los vecinos tenían derecho al voto. Se sufragaba por escrito y se depositaban los votos en urnas especiales.

L. G., de La Muga, nos explicó con verdadero lujo de detalles y en su enjudioso lenguaje cómo, a pesar de la igualdad formal para elegir y ser elegido, era imposible que un pobre pudiera aspirar a ser alcalde y aun concejal. «Entonces los ricos eran pocos y los más de los vecinos estaban comidos de piojos». No se podía ser alcalde sin poseer hacienda, porque el traje ceremonial de alcalde costaba una fortuna. Había que ser «un gran rico» para pretender el cargo. «El traje del alcalde tenía que ser de paño fino; la *capa de tabla,* la gorra, costaban mucho dinero. El chaleco debía llevar botones de plata y la camisa un botón de oro. Sin un traje así no se podía desempeñar la alcaldía».

El pueblo elegía ocho concejales y éstos al alcalde.

Pero las decisiones que el Ayuntamiento tomaba en Junta no eran aplicables mientras el pueblo no las hubiera aprobado en concejo o cabildo abierto.

Los cabildos se realizaban los días domingos, después de misa, en el atrio de la iglesia. El alcalde daba cuenta, en voz alta, de los acuerdos. Todos los vecinos tenían derecho a voz y voto y podían anular o modificar los acuerdos de la Junta y proponer los que creían necesarios para la administración comunal.

«La voz del alcalde era escuchada con mucho respeto, ni más ni menos que la del cura en el púlpito y diría yo que con mayor atención, porque se trataba de asuntos que interesaban no sólo al alma sino a las necesidades del pueblo», afirmó L. G.

El alcalde daba cuenta de las obras y trabajos que se había planeado para la semana y respecto de las decisiones tomadas para la administración de los bienes comunales: cotos, aprovechamiento de prados y bosques, faenas, etc.

Los vecinos pedían la venia del alcalde para hablar «y lo hacían comedidamente». Según el sabio anciano L. G. y el ex-comerciante y muy instruido vecino A. M., a quien citaremos frecuentemente al ocuparnos de la comunidad de La Muga, los cabildos no degeneraron nunca «en tumultos, ni vocerías ni menos en riñas». Los vecinos hablaban en orden y con orden y los cabildos concluían tranquilamente en acuerdos, sin muchas dificultades».

El secretario del actual Ayuntamiento de La Muga, empleado rentado, burócrata de oficio, forastero, procedente de un partido lejano de la provincia, nos informó que los cabildos dominicales fueron suprimidos por el régimen imperante, porque, invariablemente, «se convertían en interminables y desordenadas asambleas en las que eran frecuentes las intervenciones descabelladas y aun malignas y malintecionadas. No se les entendía a los vecinos; eran reuniones que entorpecían la administración; no servían sino de estorbo y para el necio entretenimiento de los labradores». Habían sido sustituidos por «pequeños concejos que se reunían en el local del Ayuntamiento y al que se llamaba por sus nombres; de 20 ó a lo más a 30 *vecinos calificados*. El último se realizó en 1950 para que se acordara el modo de pagar el arbitrio provincial».

La contradicción de ambos informes no podía ser más extremada y probablemente las dos eran verdaderas. El alcalde y los concejales designados en la actualidad por el gobierno central no tenían, seguramente, la ascendencia ni inspiraban el respeto que antes imponían las autoridades tradicionales electas, por mucho que el cacique hubiera influido en su triunfo electoral.

El alcalde se mostraba en la puerta de la iglesia como un representante del pueblo, su investidura era destacada por el traje que llevaba. Los acuerdos de los que daba cuenta y proponía eran el resultado de la iniciativa de los vecinos ricos, sí, pero bien enterados aunque dependientes de caciques provinciales. Tales acuerdos no herían los intereses de los vecinos en provecho del Estado; no podían suscitar controversias agrias ni menos intervenciones «malignas y malintencionadas»; eran recibidas con atención e interés. El vecindario, por otra parte, en esos tiempos de antes de la guerra no estaba decepcionado ni tenía «esta vena abierta que nos sangra por dentro día y noche sin cesar jamás, que es el recuerdo de la guerra. Aquí se mató a tres hombres absolutamente inocentes». Así opinó el instruido y muy experimentado vecino A. S., de La Muga; él conocía Madrid y otras dos capitales europeas, y había vuelto a su comunidad, luego de concluida la segunda guerra mundial. «Ahora se manda, se ordena, se impone; lo que se proyecta y lo que

se exige no es el fruto de los acuerdos bien meditados en relación con los intereses y las posibilidades de los vecinos. El Ayuntamiento es un cuerpo extraño, no es el instrumento de acción legítimo del pueblo. Estamos tristes. Entre el jefe de la Falange, que es un labrador ignorante y ambicioso; el cura, que es buena persona pero amante de la obediencia ciega a las autoridades, y el jefe de la Guardia Civil, lo hacen todo, lo planean todo y lo hacen cumplir. ¡Al diablo con este trío que alguna vez nosotros enviaremos al infierno con nuestras propias manos, sin ayuda de Dios!».

A. S. era un tipo excepcional. Había llegado a ser rico y, por falta de cálculo, siguió ocupándose de un negocio que, al término de la guerra, ya no le iba a rendir utilidades. Se arruinó. Pero en La Muga tenía muchas cortinas y hacienda. Volvió a su pueblo. Gozaba de la estimación del vecindario. Por su traje y sus modales se distinguía claramente de los labradores. Pero él también araba, como todos en La Muga, y no se consideraba superior a nadie. Era algo escéptico, lo que no le impedía sentir una especie de amorosa piedad por sus paisanos y acaso para consigo mismo. Se nos ocurría que era un español reformista muy representativo de este tiempo. Lo animaban el odio a los señoritos, la simpatía por los labradores, la oposición ardiente, aunque convenientemente medida, al gobierno y a todo tipo de autoridad impuesta desde fuera; su catolicismo era algo estrafalario y creo que muy campesino; tal parecía que creía en Dios y en los santos únicamente para maldecirlos: odiaba más que a todo y a todos al clero; como la mayor parte de los labradores, llegaba a sospechar que eran auténticos anticristos que se habían apoderado de las iglesias para matar la santa fe católica. «Mi querido amigo —solía decirme— si hay otra guerra... los colgaremos a todos, absolutamente a todos, por la gloria del Señor y en su defensa».

Este hombre recordaba los antiguos cabildos con sincera reverencia.

Ceremonia del antiguo Ayuntamiento durante la misa. Los cabildos. Los varayoq del Perú

Los domingos y días de fiesta, el alcalde, el teniente de alcalde y dos concejales asistían a la misa en sus escaños, dentro del altar mayor, que está separado del espacio del templo por barandas. El alcalde llevaba su vara y los demás una cera. Los cuatro gozaban del privilegio de ingresar al templo por la sacristía, detrás del cura. El concejal que ingresaba en último lugar se le llamaba El Sacamantes. Los cuatro concejales que acompañaban al alcalde eran elegidos, cada vez, por votación.

Los cinco miembros del Ayuntamiento asistían a misa en traje de ceremonia. Todos llevaban «capa de tabla»; el alcalde lucía su traje de paño fino, su chaleco con botones de plata y su camisa con un botón de oro. La iglesia demostraba de este modo su consideración por los representantes del pueblo y la consagración que los hacía más respetables. Al término de la misa el alcalde salía por el centro del templo y la concurrencia le dejaba un espacio para que pasara. Luego se celebraba el cabildo.

Los cabildos dominicales y la ceremonial asistencia del alcalde a la iglesia se realizaban exactamente como en estas comunidades de Sayago, en las de León que tan minucio-

samente describe López Morán en el libro de Costa, *Derecho Consuetudinario*, que hemos citado numerosas veces. Casi tan exactamente como en León y Sayago se cumplían en las cuatro comunidades de Puquio, del Perú, hasta el año de 1942 [1].

Antes de su reconocimiento oficial, estas comunidades se denominaban *ayllus*, como en la antigüedad. En nuestro breve estudio sobre la religión en Puquio transcribimos el relato de la leyenda de los héroes legendarios fundadores de Puquio; los *wachoq*. Los *wachoq* distribuyeron las tierras entre los cuatro ayllus. Nos hemos referido ya a cómo los del ayllu de Qollana (excelso) recibieron las mejores tierras de cultivo y los de Qayau, Chaupi y Pichqachuri fueron favorecidos con extensas tierras de pastos. Los colonizadores españoles crearon los municipios indios, los alcaldes de indios. Los naturales concluyeron por denominarlos *varayoq*, que quiere decir el que tiene vara o el que lleva vara, por la insignia que simbolizaba su mandato.

La tardía llegada de los españoles a Puquio, que es capital de una extensa provincia, Lucanas, del Departamento de Ayacucho, parece estar demostrada en el poder que conservaron los alcaldes indios o *varayoq*, al que también nos hemos referido en otro capítulo. La antigua capital hispánica de la región rukana (Lucanas y Soras coloniales), San Juan, una villa de trazo muy castellano que está a quince kilómetros de Puquio, fue centro de una pequeña pero rica zona minera. Agotadas las vetas, sus vecinos empobrecieron, perdieron su influencia y la sede de la capital, Puquio permaneció como un pueblo de indios hasta muy entrado el período de la República. En la señorial San Juan, los *varayoq* son simples y humillados sirvientes del teniente gobernador. El alcalde es un vecino y no tiene jurisdicción sobre los *varayoq*, o no la tenía; ellos estaban a las órdenes de la autoridad política (gobernador) como auxiliares, a manera de policías. En Puquio, los cuatro alcaldes indios de los cuatro ayllus o comunidades en que está dividida la ciudad (8,000 habitantes) oían misa en traje de ceremonia, arrodillados sobre mantas finas, frente al altar mayor, junto a las barandas y en un lugar de privilegio, muy adelante y encabezando a toda la concurrencia, netamente separada dentro del recinto en espacios destinados a las tres castas en que está estratificada la población: los *vecinos* (denominados también por los indios, *mistis* o wiraqochas), que representan exactamente a los señoritos de Bermillo; ellos oían y oyen misa en reclinatorios afelpados, en el espacio más próximo a las barandas del altar mayor; los *mestizos*, que ocupaban un lugar inmediatamente detrás de los señores vecinos, y los indios, que se arrodillaban en el suelo, en la parte posterior de la iglesia o en los costados, fuera de la más o menos ordenada fila de mestizos. En las grandes fiestas, los indios acuden en tal número que, a pesar de que el templo es muy espacioso, lo rebasan y escuchan o simplemente asisten a los oficios religiosos desde fuera, frente a la puerta del templo. Pero los *varayoq* permanecían majestuosamente, apoyados en sus varas, no tan gruesas como las de los varayoq cuzqueños, pero ornamentadas con dibujos geométricos y figuras de bestias y pájaros. Las varas concluían en una cruz y debajo de la cruz, simplemente esculpida en la propia madera de la vara, un anillo

[1] La asistencia ceremonial de los alcaldes indios a la misa, se sigue observando en muchas de las comunidades del Cuzco: Q'atqa, Pisaq...

de plata. Estos alcaldes, que tuvieron función religiosa en la colonia [1], demostraban en la solemnidad de su porte y de la expresión de sus rostros la importancia que sus investiduras y el lugar que ocupaban en el templo les conferían. El alcalde de los señores ocupaba un lugar cualquiera entre los *mistis* (señoritos). Los varayoq estaban a la cabeza de toda la ciudadanía, a pesar de que, ya una vez afuera, cualquier teniente gobernador de barrio o ayllu podía agredirlos impunemente, aunque no el mismo día domingo en que desfilaban solemnemente al atrio de sus iglesias, de ayllu seguidos de toda su comunidad.

Los varayoq (alcaldes) de Puquio desfilaban los días domingos a la plaza de sus barrios o comunidades. Como en Sayago y León, se cuadraban en el atrio de los pequeños templos, vestidos con su traje de ceremonia. (En el Cuzco usan la *tabla casaca* y la manta de fino paño, exactamente como en el Sayago de la pre-guerra civil, y una gruesa y fastuosa vara, pesada de adornos de plata). El alcalde indio de Puquio anunciaba en voz alta los proyectos de trabajo comunal que para la semana habían planeado él y los regidores. Los regidores llevan una vara menos ornamentada. Todos los comuneros tenían, y aún tienen, derecho a objetar los planes y a proponer otros. Esas asambleas, a las que yo asistía con respetuosa curiosidad en mi niñez, eran tumultuosas. Los indios tienen la costumbre, de hablar, frecuentemente, al mismo tiempo, dos y aun más personas. El alcalde solía imponer cierto orden y escuchar a todos. El cabildo concluía siempre en acuerdos bien aceptados. Durante el transcurso de esta ceremonia el indio era estrictamente respetado por las autoridades gubernamentales, tan prepotentes y abusivas cotidianamente. El cabildo dominical era observado con inusitada atención y respeto por esas autoridades y los vecinos, porque se trataba siempre de faenas que beneficiaban no sólo a los indios sino a toda la comunidad, a la ciudad en su conjunto.

No tenemos, pues, duda alguna acerca de que la organización de los municipios de indios fue dispuesta por los colonizadores españoles tomando de modelo los ayuntamientos comunales hispánicos, así como la creación de las tierras del común y el sistema de administración, adaptándolos a la organización del antiguo ayllu prehispánico. Los pastos comunales de Puquio pertenecen por igual a vecinos y comuneros, como en Bermillo, y luego de haber sido cosechados, aun en la misma castiza San Juan de Lucanas, los campos de maíz y de trigo, el rastrojo, se convertían en pastos comunales, como en las comunidades de Sayago. El término «común» ha sobrevivido en el Perú y aparece casi como una palabra quechua: *comunmi kani, comun runan kani, manan vecinuchu,* suelen declarar los indios: *soy del común, soy hombre del común (comunero),* no soy vecino. El propio reparto de las tierras del común, tomadas de las incaicas destinadas al pueblo, debió ser remodelado según los patrones hispánicos, aunque adaptándolos a los precedentes antiguos; o bien, impuestos los modelos hispánicos, éstos fueron readaptados por los indios, porque tal reparto, en ciertas comunidades donde aún existe (Mollepata de Apurímac, Ayamarca y Chaupisuyu, del Cuzco) sigue más el sistema incaico, que el sayagués, porque en la extensión que para cada comunero se destina, se toma en cuenta el número de hijos que tiene y el aumento de la prole. En otras comunidades (Kauri), el reparto no es propiamente

[1] Oscar Núñez del Prado en su estudio sobre los Qeros, ya citado, comprueba que eran nombrados por los obispos.

tal, sino la simple confirmación de la posesión ya obtenida. Los repartos se realizan siempre en ambiente de fiesta; se celebran con bailes y cantos.

* * *

C. A. se quejaba de que la ocasión, la verdadera oportunidad en que el vecino podía hablar y demostrar sus conocimientos y acierto, había desaparecido con el nuevo régimen: los cabildos dominicales, los consejos de comuneros. En San Vitero de Aliste aún sobrevivía la costumbre, pero completamente mediatizada: el alcalde asistía a la misa en el altar mayor; a la salida del templo, daba cuenta de los acuerdos del Ayuntamiento, pero ya no eran discutidos. El Secretario del Concejo era un funcionario muy experimentado, con más de 15 años en el cargo; no era por supuesto de San Vitero. Tenía expresión autoritaria y estaba vestido siempre de americana y corbata. Se colocaba junto al alcalde, para «asistirlo» durante el cabildo. Si alguien hablaba, contestaba él, el secretario, concluyentemente. «Hasta que los vecinos se cansaron de hablar sin resultados y dejaron tranquilo al alcalde». Se trataba de la supervivencia formal de una antigua costumbre que en la muy conservadora San Vitero no había sido aún abolida.

EL AYUNTAMIENTO DE BERMILLO. ECONOMIA Y SERVICIOS. LAS FAENAS COMUNALES

El Ayuntamiento de Bermillo había llamado a concejo sólo dos veces en veinte años. La última se reunió poco antes de mi llegada para obligar a los labradores a cumplir el turno del roso del bosque. Un repique especial de las campanas: «la llamada a concejo» concovocaba al vecindario. Los labradores acudían de mala gana al turno del roso y muchos de ellos faltaban, porque los bosques no producían casi nada y porque creían o estaban seguros que el gobierno había destinado una suma especial de dinero para la conservación del bosque. Sostenían que el roso debía hacerse por cuenta del Concejo y con cargo a esa partida especial. En el concejo, el alcalde les ordenó acudir cumplidamente a la faena o enviar un reemplazo. Nadie se atrevió a exponer que sabía que existía una partida del gobierno para los gastos de mantenimiento del bosque, que ese dinero no había sido invertido y que debería emplearse en pagar peones para el roso. Los pocos labradores que hablaron se refirieron únicamente a que ya era el tiempo de arar y que no disponían de tiempo suficiente para la faena. El alcalde fijó entonces un nuevo turno. Los vecinos afirmaban que nunca fueron aceptados los reclamos de los labradores en los dos únicos concejos que se realizaron en veinte años. Se confirmaba así la información entre indignada y escéptica de C. A. respecto de esos concejos: eran convocados para dar órdenes no para consultar con los vecinos y escuchar y tomar en cuenta sus opiniones y sus intereses.

Se recordaba en Bermillo, como algo inolvidable y casi legendario, el caso de un labrador que llegó a ser alcalde y que de ese modo obtuvo el título de Don, en los tiempos

de la preguerra civil. Porque en Bermillo se impusieron siempre los candidatos señoritos. Pero estaban obligados a realizar los cabildos dominicales y a escuchar y acatar la opinión de la mayoría. Y la mayoría la formaban los vecinos, que antes del régimen de Franco, tenían no sólo libertad de hablar en los cabildos sino que lo hacían con energía y acierto, puesto que de «eso, de los asuntos que son de interés para el pueblo, entendemos mejor que los señoritos y lo sabíamos exponer también mejor que ellos».

El Ayuntamiento de 1958 era, en realidad, una agencia más del gobierno central. Por razones obvias el gobierno tenía interés en asegurarse la incondicionalidad de las personas que integraban el Ayuntamiento, guardando un mínimo de apariencia de que sus integrantes, excepto el alcalde, eran electos. Ya hemos explicado cómo se había reglamentado la selección del personal del Ayuntamiento y cómo los vecinos no se sentían representados por ese personal sino que veían en él un instrumento más del predominio de los señoritos, la ostentación de su poder absoluto.

INGRESOS DEL AYUNTAMIENTO

El Ayuntamiento tiene un presupuesto anual. Ofrece algunos servicios públicos y cuenta con varios rubros de ingresos.

El presupuesto de 1958 era el siguiente:

Ingresos: 262.014,62 pesetas.

La ganadería proporcionaba al Ayuntamiento los mayores ingresos (aprovechamiento especial de pastos, por cabeza de ganado).

El Ayuntamiento recababa 105.000,00 pesetas por este concepto.

Otros *rubros* eran los siguientes:

Arbitrio sobre edificios y construcciones que observan aspecto ruinoso o se encuentran sin rebocar o blanquear, por metro lineal de fachada en calle céntrica 5 pesetas, y en no céntrica 2,20 pesetas	1,000
Registros y matrícula de perros	1,660
Derechos de matrícula industrial	3,000
Matanza domiciliaria (cerdos)	14,000
Arbitrios por aprovechamiento de piedras	3,500
Rodaje y arrastre de vehículos, 25 ptas. por carro de bueyes	2,925
Bicicletas, 15 por cada una	1,065
Puestos públicos y puestos de ganadería en la feria	14,000
Recargo de contribución industrial	7,000
Consumo de gas y electricidad	2,000
Riqueza provincial, 10%	2,000
Riqueza rústica, 8% del líquido imponible de contribuciones cedido por el Estado	13,909
Edificios y solares, 15% por el mismo concepto anterior	12,554

El total de ingresos alcanzaba a la suma ya citada de 262.014.62, pesetas. El 40% de esta cifra lo proporcionaba el derecho por aprovechamiento de los pastos comunales. Los rubros de más alto ingreso siguientes eran los de la feria y el de la matanza domiciliaria de cerdos.

Es también curiosamente alto el ingreso por matrícula de perros. Porque la caza con perros estaba relativamente bien difundida. El sayagués no es tan aficionado como el comunero peruano a la crianza de estos animales, por simple amor y para que sirvan de compañía.

Algo que resulta notable en el presupuesto del Ayuntamiento es que no figurase el rubro de licencias por establecimientos comerciales y por la apertura de otros nuevos. En cambio, los ingresos por matrícula de bicicletas habían aumentado en más de un 100% con respecto al año anterior. Los vecinos se trasladaban a los pueblos cercanos en bicicleta; muchos podían llegar hasta sus tierras en este vehículo y se deshacían de sus burros, aquéllos que mantenían burros únicamente para este fin y no, como los pobres, para arar. La difusión de la bicicleta era muy vasta en todo Sayago, como en las comunidades peruanas que están ubicadas en los poquísimos valles longitudinales donde no hay dificultades para vencer las pocas colinas y quebradas de los ríos pequeños, afluentes del principal que forma los valles. Tales los casos del Mantaro, del Vilcanota y de Cajamarca.

SERVICIOS COMUNALES

La mayor parte del presupuesto del Ayuntamiento estaba destinada al pago de los empleados. Pero los servicios tradicionales seguían siendo mantenidos. El más importante de ellos era el de los *Toros del Pueblo*.

Los Sementales. Los Toros del Pueblo son dos y los eligen los concejales labradores, anualmente, entre los sementales de mejor raza que los vecinos de la comunidad poseen. Pueden ser reelectos. En 1958 habían sido designados los de Los Pinilla. Los llamaban así porque constituían una familia muy numerosa y rica. El Ayuntamiento pagaba anualmente 10.000 pesetas a los dueños de los toros.

Los Toros del Pueblo gozan de excepcionales privilegios. No rigen los cotos para estos animales; el dueño puede cortar hierba para los toros en cualquier zona de los campos comunales, salvo, naturalmente, de los que estén sembrados, y puede llevarlos, y es usual este derecho, justamente a los pastos bajo coto. Se alimentan, pues, espléndidamente.

Cualquier vecino puede solicitar a cualquier hora, aún de noche, los servicios de estos sementales. No influye para nada en el goce de este derecho la enemistad personal que se pueda tener con los dueños del toro. Durante el año de servicio, los sementales en este sentido no pertenecen a su propietario sino a la comunidad, por eso se llama tradicionalmente Los Toros del Pueblo.

En Villamor de la Ladre, una comunidad vecina, hay un Burro del pueblo y un Potro del Pueblo. A estos sementales los emborrachan con pan y vino «para alegrarlos, y menudo golosos que son».

En todas estas comunidades existía, asimismo, un Verraco del Pueblo, pero la crianza

de cerdos se había hecho especialidad de pueblos no sayagueses que acudían a las ferias y los vendían a un precio que resultaba mucho más conveniente que los gastos y cuidados que significaban el mantenimiento de una ganadería porcina, que aparecía muy declinante en Sayago. Figuraba todavía en el rubro de egresos del Ayuntamiento de Bermillo una partida para el *Verraco del Pueblo* (1.250,00 ptas. al año), pero ya no era invertida, porque se había hecho innecesaria; el pueblo no la reclamaba.

Los Guardas de Campo. El Guarda del Campo es un empleado municipal encargado de vigilar los sembrados y cotos. Gana cinco pesetas diarias que cobra trimestralmente. Es un sueldo miserable, pero el Guarda tiene el privilegio de criar un caballo que tampoco está sometido a los cotos, goza de las mismas prerrogativas que los Toros del Pueblo. El Guarda puede, asimismo, denunciar a quienes sacan leña ilícitamente de los bosques. Se afirmaba que, en tales casos, siempre el Guarda recibía unas «perras» y se callaba. No había ninguna posibilidad de que todo el término pudiera ser vigilado por un solo hombre. El Guarda salía al campo y solía arar tierras ajenas con su caballo o lo alquilaba a buen precio. El Guarda que tenía a su servicio el Ayuntamiento en 1958 era un hospiciano casi anciano pero muy fuerte. Lo vi sembrar patatas «a las patadas» en un pequeño huerto de la dueña de la posada. Fue un buen amigo mío. Era enjuto y prieto y muy arrugado del rostro; tenía el semblante y el porte idéntico al de cierto indio de Puquio. Me preguntó si en el Perú comíamos chorizo. Cuando le dije que no lo comíamos exclamó: «¡Me c. en la mar! Sin el chorizo, ¿cómo se vive?» Me dijo que su trabajo no era casi tal, porque «los vecinos tienen de antiguo el respeto a los cotos y los sembrados. Sólo por casualidad o por la falta de mando de algún pastor las ovejas se meten a los sembrados. Se castiga al pastor con alguna multa y yo le doy lo que se ha ganado, maldiciéndolo como es debido. Y ahí termina la cosa. Pero eso es raro, amigo. Vivo tranquilo y con mi caballo aro tierras de vecinos pobres; en el Ayutamiento me tratan bien. Por el sueldo que me pagan no tienen derecho a más».

Los aparatos para herrar vacas. Como las vacas son animales que no sólo aran sino que halan los carros, el trabajo que realizan diariamente es continuo y rudo. Por eso las hierran. Los herrajes los traen de Zamora, aunque algunos herreros los suelen fabricar en Bermillo y La Muga. Fue para nosotros una sorpresa encontrar esta protección a los cascos de las vacas, que es más constante que el que se ofrece en el Perú a las mulas y caballos. Para no maltratar al animal tumbándolo ni permitiendo que permanezca inquieta sobre tres pies, la amarran de manera muy original y eficaz en unos aparatos que son dos barras de madera paralelas apoyados en cuatro columnas de piedra; en la parte baja del rectángulo hay atravesados otros dos maderos pero no introducidos en las columnas sino sobre soportes de piedras; en la parte más alta de las columnas una sola barra de hierro que une dos de las columnas que guardan mayor distancia, porque el aparato es rectangular. El piso está empedrado. Yo no tuve la oportunidad de presenciar ningún acto de la herradura; pero me informaron que la vaca permanece muy cómoda mientras el herrero le clava con finos clavos los protectores de hierro en los cascos.

Las fuentes. Están igualmente encomendadas a la vigilancia del Ayuntamiento. Son manantiales acondicionados para bebederos del ganado. Los vecinos se quejaban de que todas se encontraban abandonadas, llenas de sucias yerbas acuáticas que cubrían casi toda la fuente. En los otros pueblos que visité: Villamor de la Ladre, La Muga, Pasariegos, Torrefrades, las fuentes, de veras, están libres de yerbas y de todo tipo de basura o de paja

llevada por el viento; el agua se veía cristalina y las piedras que las defendían y circundaban parecían lavadas. Las varias fuentes de Bermillo, en cambio, aparecían como abandonadas por largo tiempo, con cúmulos de yerbas densas que flotaban, no permitiendo ver el fondo del agua. En todos los campos hay muchas de estas fuentes.

Comederos. También en las eras y a la orilla de los regatos se pueden ver bellas piedras esculpidas que sirven de depósitos para dar de comer pienso al ganado.

Lavaderos. En los pueblos de España hay lavaderos de ropa públicos, especialmente en las comunidades de campesinos. En Italia, aparentemente, no hay ciudad o aldea que no cuente con este servicio, muy cuidadosamente mantenido. En Guatemala constituye un motivo de prestigio de los pueblos la buena presentación y conservación de los lavaderos, aun en las aldeas más pobres y pequeñas, de campesinos. No se implantó en el Perú esta costumbre, acaso por la abundancia de piedras en todos los riachuelos. En Bermillo había un lavadero muy deficientemente acondicionado. Sólo se había rodeado el remanso de un regato con piedras no bien pulidas ni especialmente cortadas y esculpidas para servir de lavaderos. Acudían a ese lavadero las mujeres, y trabajaban, como las indias del Perú, agachadas. En Guatemala los lavaderos están colocados a una altura conveniente. Las indígenas lavan en posición más cómoda.

Las pilas de agua potable. Había muy pocas. Se trataba de pozos con una bomba de mano, de metal. Las bombas están colocadas sobre una piedra rectangular y otra redonda hueca, esculpida, que sirve para recibir los desperdicios del agua. El muro en el que aparece colocada la bomba, es de cal y canto, con arco. El manejo de la bomba es sencillo y no requiere mucho esfuerzo.

Algunas de estas obras están construidas con piedra negra, poco devastada y con aspecto prehistórico, como los aparatos para herrar vacas; son muestras bellas de piedra esculpida.

Caminos y puentes. Todos los vecinos se quejaban del mal estado en que se encontraban los puentes y muy especialmente los caminos. «Los puentes envejecen, se desmoronan por los bordes, los muros de las orillas se vienen abajo, como si el pueblo no tuviera ya ánimo para componerlos; los caminos por lo consiguiente. Se acuerdan de ellos únicamente poco antes de la cosecha; pero no los terraplenan bien, no los arreglan como Dios manda; únicamente cortan las ramas de los árboles y arbustos que estorban el paso de los carros; el piso queda igual y las pobres vacas sufren arrastrando los carros por sobre los huecos y morros», me dijo un vecino.

Las faenas comunales. Pregunté a mis informantes si la conservación de los servicios públicos era una obligación exclusiva del Ayuntamiento o si requería del trabajo de la comunidad en faenas. El cuidado de los caminos, las fuentes, la buena conservación de las eras era trabajo de faena. Pero el Ayuntamiento no las convocaba con la frecuencia necesaria. Además, los propios labradores consideraban que el Ayuntamiento tenía ya rentas que le permitían ocuparse mediante pago de peones de la conservación de todos los servicios comunales. Se quejan de que nunca se daba cuenta a la vecindad de cómo el Ayuntamiento invertía el dinero que recaudaba. Por otra parte, el alcalde no tenía interés personal ninguno en puentes, caminos, fuentes, eras, ni comederos; ni él, ni los concejales. Si se llamaba a faena para trabajar en la compostura de estos servicios, su limpieza y arreglo, los labradores acudían en poco número y de mala gana; los pobres no iban porque apenas se beneficiaban con los pastos y fuentes. El alcalde no demostraba

empeño porque las faenas se cumplieran con la participación de todos los vecinos. Se encogía de hombros. «¿Qué clase de rigor debemos emplear contra los vecinos que no acuden a realizar los trabajos que siempre han estado acostumbrados a cumplir para la conservación de los servicios que sólo a ellos beneficia? —me dijo el secretario del Ayuntamiento—. Si no asisten a cumplir con esa costumbre no los podemos obligar por la fuerza, puesto que es cosa de ellos. Bastante tenemos con su resentimiento porque los presionamos para que asistan a las fajinas de beneficio común, como las de la escuela y del bosque».

Pero la escuela era un servicio común para vecinos y señoritos y estos últimos contribuyeron en escala mucho menor que los labradores en las faenas de la leña y de la construcción del muro.

Una tal demostración de diferente trato, de verdadera discriminación, amén de otras similares de prepotencia, crearon en el vecino una especie de rebeldía para concurrir a las faenas, aun cuando éstas eran para trabajos que lo beneficiaban directamente. El mal estado de los servicios comunales era consecuencia de este relajamiento del tradicional entusiasmo del vecino por las faenas. La que más lo resintió fue la del roso del bosque, faena que ellos consideraban absolutamente improductiva y para la que el alcalde demostró un empeño extraordinario y ejerció toda su autoridad a fin de que se cumpliera. Los señoritos no fueron comprendidos en esa faena que no contribuía al mejoramiento de un bien común sino particular del Estado. Y no todos se habían olvidado que en tiempos pasados, los bosques también fueron comunales y cuando estuvieron en manos de la comunidad fueron verdaderos bosques, mientras que en la actualidad eran un conjunto de raquíticos robles, castigados por el robo constante, robo que se realizaba no sin cierta ira.

Las faenas en Bermillo habían perdido su atractivo elemental, el mecanismo que les imprimía entusiasmo: el vínculo real que existía entre las autoridades y los vecinos, el cuidado activo que las autoridades ejercían principalmente sobre los servicios comunales y no en los que beneficiaban sólo a ambas castas. Los vecinos veían en el Ayuntamiento una institución parcializada y despótica. No sentían respeto por ella y mucho menos reverencia, como antes, sino resentimiento y muy perceptibles síntomas de que el resentimiento iba convirtiéndose en rebeldía y escepticismo, al extremo de que no les importaba descuidar los servicios comunales que a ellos mismos les hacían falta. El Ayuntamiento que tenía conciencia o conocimiento de esta situación no mostraba, por contra, interés en convocar a faenas para el mantenimiento de estos servicios que iban arruinándose.

Las fuentes y el pequeño puente de piedras que vi en Villamor de la Ladre presentaban un aspecto limpio y no había en ellos ningún detalle que fuera signo de descuido o abandono. En Tudera, que estaba considerada como la comunidad más pobre por la esterilidad de sus tierras, a tal extremo que cada vecindad tenía un área cuatro veces mayor que las de Bermillo, los caminos estaban terraplenados; la única fuente que vi, ofrecía un aspecto tal que parecía que las piedras que la orillaban habían sido lavadas. La Muga atravesaba por un período interesante, porque los servicios comunales eran aún mantenidos mediante faenas; pero ya se iniciaban los reclamos de que el Ayuntamiento debía ocuparse de ellos, puesto, que, por la quiñonización de las tierras, habían aumentado sus ingresos y los vecinos no se beneficiaban en común con ninguna propiedad territorial. Pero las faenas se cumplían con entusiasmo y el extensísimo campo ferial era mantenido limpio.

Existía, naturalmente, una diferencia radical entre el tipo de relaciones y de vínculos psicológicos entre los Ayuntamientos de las comunidades donde no se había formado la casta de los señoritos y el caso de Bermillo. Esta diferencia de actitud y de relaciones entre autoridades y vecinos se había mantenido notablemente, a pesar de que también en las otras comunidades, los vecinos ya no elegían a las autoridades. En todas se cumplía la ley franquista para la designación de tales autoridades. Pero, aun cuando en la Muga los incondicionales del gobierno central, pseudo falangistas, por vanidad y ansia de poder como los calificaban en el pueblo, no eran bien vistos y habían acaparado los cargos públicos, no existía oposición de intereses entre esas gentes y los demás vecinos. Pertenecían a la misma clase, en muchos sentidos pretendían o aspiraban en la vida a los mismos ideales que todos los demás. No podía existir la ruptura total y mucho menos el odio de castas que entorpecía la acción edilicia en Bermillo.

EL PODER POLITICO. BERMILLO Y LAS OTRAS COMUNIDADES

El alcalde tiene en España poderes ejecutivos; es la autoridad política del municipio. El reino está dividido en provincias y éstas, en partidos judiciales. Un partido se subdivide en municipios. En las capitales de las provincias, los municipios tienen jurisdicción en los respectivos territorios que comprenden tales municipios. Los municipios de las cabezas de partidos no están sujetos al de la capital de la provincia ni los de un partido ejercen autoridad sobre los municipios en que está dividida esta unidad territorial política. El gobernador de la provincia es la autoridad que tiene jurisdicción sobre todos los municipios que comprenden su gobernación. Tal hecho explica la razón por la cual el régimen franquista ha organizado el procedimiento de elección de los miembros de los Ayuntamientos de manera que, en realidad, sean designados por el gobernador mismo, a través del partido político dominante, de la Iglesia y de la Guardia Civil.

El alcalde puede dar órdenes a la policía y mandar detener a cualquier ciudadano. Los juzgados tienen sus alguaciles y, en caso necesario, a la Guardia Civil para el cumplimiento de sus mandatos. El alcalde, los dos jueces y el capitán de la Guardia Civil son agentes del gobierno. De este modo, aunque teóricamente, el alcalde de la capital del partido no tiene jurisdicción sobre los otros municipios, dado el sistema político imperante, ese alcalde, que es al mismo tiempo jefe de la Falange, ejerce una influencia poderosa y decisiva en todo el territorio del partido. Los vecinos ven en él al representante más directo del poder ejecutivo, de sus ideas de gobierno, de los métodos que emplea para imponer el orden.

Ya hemos analizado en el capítulo anterior cómo la administración gubernamental mantiene por la fuerza en la comunidad de Bermillo el predominio de la casta de los señoritos; y su doctrina consiste, por los informes recogidos de ambos bandos, informes que coinciden en lo fundamental, y confirman nuestras deducciones, tal doctrina consiste en la concepción de que Dios hizo al hombre con el destino de que habría de dividirse en dos grupos de individuos; uno superior al otro. Los superiores tienen el deber y el derecho de mandar, de disponer las leyes, de dictar los ordenamientos a los que los inferiores

deben someterse para mantener la paz social. Se trata de la resurrección del sistema feudal de la organización social y del gobierno. Al clero se le ha encomendado la misión de predicar estos fundamentos y de convencer a la «clase baja» que, tratándose de una ley divina, los hombres tienen el sagrado deber de acatarla. Existe una identidad notable entre esta doctrina y los procedimientos de que se valen en España para difundirla, fundamentarla y aplicarla con los que rigen aún la vida social de las provincias andinas más aisladas del Perú, especialmente en las haciendas de las zonas de cabecera de selva cultivadas desde hace siglos y en los grandes latifundios de los Departamentos con densa población india, como Puno, Apurímac, Cuzco, Huancavélica y Ayacucho; y también Cajamarca.

En cierta gran hacienda de la provincia de Abancay escuchamos, personalmente, predicar, en nuestra adolescencia, a dos frailes franciscanos y proclamar que el patrón, dueño de la hacienda, es el representante de Dios y que la voz del terrateniente debía ser escuchada y obedecida como la voz de Dios mismo. Esas prédicas se pronunciaban en quechua, en quechua patético y conmovedor, riquísimo en metáforas y giros en que los elementos de la naturaleza eran empleados como símbolos de un poder convincente y enternecedor incomparable. Los indios lloraban a torrentes en la capilla de la hacienda. Y cuando los padres misioneros se marchaban, la multitud de indios siervos los seguían varios kilómetros, acompañándolos; y volvían como atacados por una incurable desolación. Se reunían en la puerta de la capilla a llorar. Recogimos también la información de que en uno de los grandes latifundios de Cajamarca, los indios cantan a las cuatro de la mañana el «Bendito y alabado...», pero en lugar de nombrar al Santísimo pronuncian el nombre del dueño del patrón. El vecino en el Perú, derivado del español, impuso a los indios conquistados el régimen de servidumbre a que él, el vecino, estuvo sometido en España y la doctrina con que la Iglesia lo fundamentó. En ambos países supervive marginalmente tal régimen social.

Sin embargo, el caso de los otros municipios de economía agropecuaria de Sayago y en los cuales subsiste la propiedad comunal de pastos y tierras de cultivo o donde este régimen acaba de ser abolido mediante el reparto de dichas tierras y, por tanto, la estructura social no ha sido aún claramente diferenciada de los demás, en estos municipios en que la población no está dividida en castas ni los labradores ricos se consideran socialmente superiores y mucho menos en el plano general de la naturaleza misma humana, las autoridades políticas no tienen el mismo poder ni las atribuciones que en Bermillo. Son consideradas incluso con cierto menosprecio por el común de los labradores, por cuanto para obtener sus cargos se vieron obligados a afiliarse al partido político oficial «sin entender de lo que se trata» y a observar una conducta incondicional ante las autoridades centrales del partido y de la capital de la provincia. Como estas comunidades siguen siendo tales y las propias diferencias económicas entre los labradores —como podrá apreciarse en el cuadro de la propiedad pecuaria en La Muga— en lugar de acentuarse, por el contrario, se han relajado desde la aparición del trigo y la quiñonización de las tierras que permitió a muchos campesinos elevar su nivel económico, las autoridades políticas no representan el predominio de algún estrato social sobre otro ni defienden los privilegios de ningún grupo socialmente diferenciado y dominante. Existe una igualdad

democrática de antiguas raíces tradicionales en todas estas comunidades de Sayago. La autoridad cumple en esos pueblos funciones necesarias para mantener los servicios públicos y está declaradamente supeditada al cumplimiento de las tradicionales obligaciones que la comunidad le impone para el beneficio común y no para el de un grupo. Ya repetimos muchas veces que en Bermillo se creó un señoritismo *sui generis* que no tenía cómo afectar ni ejercer influencia alguna en la estructura social y la administración política de las otras comunidades de Sayago que mantuvieron su economía tradicional y se desarrollaron siguiendo un proceso distinto que el de Bermillo.

A pesar de que a las autoridades de las otras comunidades, el nuevo régimen de la postguerra civil les confirió, como en Bermillo, mayores poderes, liberándolas de someterse al control semanal de los cabildos dominicales que fueron suprimidos, estas autoridades no podían sentir ante los intereses comunales la misma indiferencia que las de Bermillo, puesto que quienes fueron y son designados para ejercer los cargos públicos estaban inevitablemente vinculados por intereses comunes con todo el vecindario, pues pertenecen a la misma clase de labradores. El cambio más notable consistió en la potestad adquirida por el Concejo de disponer de la economía del Ayuntamiento. Pero el alcalde de una comunidad sin señoritos y que, por tanto, no es señorito, no estaba armado psicológicamente para obrar arbitrariamente con desprecio absoluto por los miembros de la comunidad. Tal hecho explica que el local escolar de La Muga fuera un edificio moderno excelente, más vasto y mejor equipado que el de Bermillo; que el propio edificio del Ayuntamiento fuera, asimismo, de arquitectura más reciente y mejor acabado que el de la capital del partido; que la población tuviera mayor número de cafés muy concurridos y, que, en conclusión, la vida social no estuviera perturbada ni mediatizada por la lucha sorda, soterrada, pero viva y trascendente de las costas. El párroco no tenía que predicar la obediencia de unos individuos a otros dentro de la misma localidad sino el mandato divino de acatar el orden impuesto por el nuevo régimen y la sanidad del Jefe que lo representaba. Pero no había llegado aún a estas comunidades otra muestra objetiva y algo deprimente de las características del nuevo régimen que la supresión de los cabildos y de la elección de los miembros del Ayuntamiento, y contra el resentimiento que esta medida causó entre los vecinos y los recuerdos cruentos de la guerra civil, las prédicas y la activa, verdaderamente incansable misión del buen sacerdote de La Muga, por ejemplo, no tenían un verdadero efecto reparador. En las otras comunidades, los curas, casi invariablemente avaros y despóticos, como el de Bermillo, no sólo no mitigaban el resentimiento popular sino que lo acrecentaban, muy especialmente contra la Iglesia, que tenía la misión de fundamentar la doctrina del régimen político de la postguerra civil.

EL CLERO

El clero tiene en las comunidades de Sayago una autoridad equiparable a la que ejercían en las comunidades del Perú hace 30 ó 40 años. En las diferentes aldeas en las que pasé mi niñez, se tocaban las campanas para anunciar al pueblo que el cura estaba por llegar al pueblo. El sacristán tenía la obligación de vigilar el camino por donde el cura

debía volver, luego de cumplir sus funciones en los caseríos. Cuando estaba a medio kilómetro de la población, cabeza de parroquia, el sacristán corría a la torre y repicaba las campanas, a fin de que los feligreses se regocijaran con la noticia de que el cura ya estaba cerca. En los caseríos el regocijo y el ceremonial con que se le recibía eran mayores, porque el párroco los visitaba pocas veces al año.

Las autoridades consultaban con el cura todos los asuntos relacionados con el gobierno local, y una comunicación del párroco a los funcionarios de la administración provincial o departamental era decisiva y no eran discutidas casi nunca sus recomendaciones. Podía hacer cambiar a las autoridades locales y designar a quienes él propusiera. La comunidad toda, vecinos, indios y mestizos, se sometían a sus consejos y lo consideraban como la autoridad máxima del distrito. Recibía obsequios frecuentes de parte de los indios, de especies, aparte de los derechos que cobraban por los oficios religiosos. Algunos de estos curas ejercieron su autoridad con exceso, sin escrúpulos y con extremada avaricia. En cuatro décadas, con el desarrollo general del país, su mayor vinculación con los grandes países industrializados y la apertura de las carreteras, al interior, los curas perdieron su influencia primero y luego vinieron a ocupar una situación inversa a la de los tiempos de su esplendor. Durante los diez años que ejercí el profesorado secundario —1939 a 1949— en una provincia del Cuzco y en Lima, interrogaba siempre a mis alumnos del último año, acerca de la profesión que habían decidido seguir; no encontré una sola respuesta a favor del sacerdocio. En la actualidad existe un déficit de sacerdotes que la iglesia peruana considera grave y alarmante.

En Sayago, creo que en toda España, el clero poseía, en 1958, una autoridad tan grande como la que ejercía en las comunidades del Perú hace cuarenta años, pero sus fundamentos eran en cierto grado diferentes, lo mismo que la actitud de los feligreses ante el clero. En las comunidades peruanas, el cura era considerado, de veras, como el representante de Dios y su intérprete. Los indios tenían una concepción muy difusa, de orden mágico y plena de temor, frente a este personaje. Se le rendían, además, por la experiencia del poder de que disfrutaba entre los señores. Es ya legendario en el Perú cómo algunos sacerdotes hicieron mal uso de este rendimiento, llegando a cometer verdaderos excesos en lo moral y lo económico. Los vecinos, fuertemente penetrados ya de la influencia mágica indígena, católicos incondicionales, poco instruidos, aceptaban de buena fe y por conveniencia el paternalismo del clero. El sacerdote fundamentaba desde el púlpito en prédicas quechuas, según sabios modelos coloniales y siguiendo la tradición colonial, el necesario y religiosamente justificado predominio de los vecinos sobre los indios. El cura recibía la obediencia de toda la comunidad y de veras lo amaban, cuando era virtuoso. Recuerdo que hacia 1918, siendo yo un niño, despedimos con lágrimas, indios y señores de toda edad, a un cura en el pueblo de San Juan de Lucanas. Lo acompañamos llorando hasta un pequeño caserío llamado Agola. Las indias cantaban tristísimos *harawis* [1] improvisando la letra de las canciones.

En 40 años la actitud del vecindario ha cambiado, del rendimiento y la obediencia incondicional hacia una actitud crítica, en el Perú. Y se conocen algunos casos en que los

[1] Harawi o yaraví: cantos andinos de tono y letra triste y meláncolico. *(N. del E.)*

curas han sido echados de las comunidades por la violencia. Los indios han seguido un curso semejante en la evolución de sus relaciones con respecto al clero, y ahora toman una actitud de formal acatamiento ceremonial. Pero se acabaron los obsequios en especies y la entrega temerosa y obligada a la voluntad del párroco, salvo en pueblos muy aislados. Los fundamentos del poder político han evolucionado en las comunidades peruanas, con las muy raras excepciones, que se presentan en las zonas antiguas todavía muy aisladas.

El comunero sayagués, a juzgar por las declaraciones categóricas, libres de cautela, de todos nuestros informantes, sin excepción ninguna, odia al clero. Hemos citado textualmente algunas expresiones de informantes con relación a este punto. En Bermillo la animadversión del vecino era mucho más aguda; hecho que se explica por las informaciones que ya hemos ofrecido sobre la cultura local relacionada con la Iglesia. Hombres y mujeres de la clase «baja», y no sólo los bermillanos sino los ambulantes que procedían de otros partidos y provincias y se alojaban en la posada, consideraban al cura del pueblo y, en general a todo el clero, como a los «peores enemigos del cristianismo», porque son «avaros», «ladrones», «delatores» y «déspotas». Consideraban los bermillanos al párroco de La Muga como a un santo, el único cura verdadero de Cristo que habían conocido en toda su vida. «Los otros son anticristos disfrazados con sotana. No; no se asuste, amigo, y menos se ría. El anticristo anda suelto en España y mandando, metido en el cuerpo de todos los curas, obispos y arzobispos».

Contaban un caso recientemente ocurrido, como ejemplo: el hijo único de la viuda de un labrador había logrado ingresar en el Seminario de Zamora; hizo sus estudios satisfactoriamente. Cuando estaba cursando el último año, en un desfile por la plaza de la ciudad, del seminario a la catedral, uno de los seminaristas le dirigió la palabra a una muchacha. El obispo indicó al bermillano como el que había pecado en esa forma y lo expulsó del seminario. El joven juró que no había sido él quien habló, pero el obispo mantuvo la orden; y la expulsión se cumplió. La viuda y toda la vecindad de Bermillo consideraron el hecho como una tragedia. El joven quedaba en una situación difícil en el pueblo y no tenía tampoco a dónde dirigirse. Se refugió en la casa de su madre, se enclaustró, a pesar de la miseria que la viuda padecía. A los pocos meses del suceso, el obispo anunció una visita pastoral a Bermillo. El pueblo lo recibió con grandes honores; las autoridades obligaron a toda la vecindad a concurrir a la recepción. El obispo quedó bien impresionado. El propio alcalde tomó entonces la iniciativa de formar una comisión que se presentara ante el prelado para rogarle que perdonara al joven bermillano y le expusiera la conmovedora situación de la viuda y del propio ex-seminarista. La comisión fue integrada con el médico y un vecino rico. El obispo los recibió en la casa donde estuvo alojado. No estaba solo; lo rodeaban muchos hombres y mujeres, señoritos y labradores. El alcalde anunció muy respetuosamente que se presentaba presidiendo una comisión que iba a solicitarle una merced. El obispo le dio permiso, amablemente, para que hablara. Pero le interrumpió bruscamente cuando el alcalde se refirió a la triste situación de la viuda y del ex-seminarista. La señora Sabina que presenció la escena, dijo con vehemencia, que el rostro del Obispo se demudó, que sus ojos y toda su cara se congestionaron de ira y le ordenó rudamente al alcalde que se callara, que ni él ni nadie tenían el derecho a solicitar que se

rectificara una orden que como obispo había impartido y hecho cumplir; que no podía insinuarse siquiera que dicha orden pudiera no ser justa, mucho menos cuando se trataba de un castigo. La actitud del obispo, según nuestros informantes, fue tan despótica, que el médico se puso el sombrero y salió de la casa cural sin hacer ningún ademán de despedida, sino por el contrario a paso rápido y enérgico, como una demostración de que estaba indignado del trato rudo y desconsiderado que el Obispo había dado a la más alta autoridad del pueblo y sus acompañantes que representaban a la comunidad.

La negativa del obispo y la forma en que lo hizo impresionaron de tal manera a los bermillanos que habían pasado varios años desde el suceso, pero la indignación con que lo contaban demostraba que el recuerdo era aún fresco. «¿Cabe en el corazón de un obispo verdaderamente cristiano una soberbia que sólo el demonio puede prender en el corazón de un gran pecador?», se preguntaba la dueña de la posada. Un trapero que comía un abundante plato de sopa y patatas en la mesa camillera, respondió sin alterarse y mientras saboreaba el potaje: «Son anticristos, los obispos más grandes que los curitas».

En un sermón dominical, el cura de Bermillo solicitó limosnas especiales para el seminario. Expuso con energía que él, como les constaba a todos, sabía cuánta hacienda tenía cada persona en Bermillo y que, por tanto, no podría ser engañado. Todos debían dar sumas que estuvieran en relación con su hacienda y que antes de fijar esa cuota tuvieran en cuenta que «ellos, los sacerdotes, el clero, tenían en España *la sartén por el mango*». Los vecinos permanecieron tranquilos y aun, aparentemente, indiferentes. A la salida, C. A. me dijo sólo una frase: «A los que tienen hacienda, a los otros no. ¡Pobrecillos!».

La asistencia dominical a misa era obligatoria. Se había publicado en la puerta de la iglesia los nombres de quienes faltaban a misa. El método empleado por el cura tuvo resultados inmediatos; sólo los que estaban físicamente impedidos no acudían a la iglesia. Yo cumplía estrictamente con este deber que en los meses de invierno representaba un acto heroico. Los nativos del lugar soportaban el ambiente heladísimo del templo con menos sufrimiento. Yo salía con las manos moradas. Los sermones del cura eran monótonos y retóricos. No recuerdo que alguna vez se saliera de sus temas favoritos e invariables: reprender, tratar a los oyentes como a grandes pecadores; clamar porque se respetara el orden y se mantuviera la paz, y elogiar a la Virgen. Los dos temas primeros los trataba con relativa claridad y, a veces, lograba ser elocuente cuando se refería a ellos; elogiaba a la Virgen con frases estereotipadas, que me causaban la impresión de que no eran sinceras. Los feligreses lo escuchaban con resignación disimulada. Nadie salía del templo antes que concluyera la misa.

Visité al cura algunas veces y me citó hasta en tres oportunidades para que fotografiara a la Virgen. No acudió a ninguna de las tres citas.

En Bermillo se contaba el caso del cura de un pueblo vecino que «dejó apestar a un cadáver durante una semana» porque los deudos no tenían dinero para pagarle sus derechos. El obispo le ordenó al fin que cumpliera los oficios y que el Ayuntamiento pagara al cura.

«Se salió con la suya. Un cura es un cura; no sabe de la caridad. ¡Bendito sea el de La Muga!», exclamó quien me narró el suceso.

La historia de este cura era tan difundida como la del médico que no quiso curar a un enfermo grave porque no había pagado su iguala; pero el caso del cura era un hecho algo antiguo mientras que el de médico lo relataban como reciente.

El poder político del cura era tan importante, en 1958, en Sayago, que no podía dejar de considerarlo en este capítulo. En Bermillo, además, el cura hacía ostentación imprudente, algo cínica, de ese poder.

RELIGION

El veterinario estatal de Bermillo tenía una sustituta: la señora Anuncia, que curaba las enfermedades más corrientes del ganado, especialmente las infecciones de las heridas y la «gusanera» que se formaba en ellas «porque hay una mosca maldita que caga en cualquier heridilla de los bichos». Esta curandera no hacía sino preguntar por la edad de la bestia y por su color, luego diagnosticaba e indicaba el modo de curarla. El procedimiento más corriente era el de ordenar que se tuviera al animal «bajo teja» (techo) un día. Y nada más, y la vaca sanaba. La hija de la dueña de la posada contó el caso de la curación de un cerdo al que le defecó la mosca en la herida de la castración. La curandera dispuso que se hiciera dar tres vueltas al cerdo alrededor de la casa y que se le tuviera bajo techo, y sanó. «Pero a esta señora no se le da importancia —afirmó la señora Sabina—. "Gracias, Anuncia", se le dice cuando da el consejo para curar a algún animal y con eso se le paga».

Aproveché la oportunidad para preguntarle cómo explicaban que esta mujer tuviera el don o la sabiduría de curar tan fácilmente y de dónde creían que había obtenido ese don. «No lo sabemos —dijo la hija de la señora Sabina—. Nunca nos hemos preguntado sobre eso. Debe ser como la señora de Villamor que cura por gracia, pues no da remedios. Y lo que sí me parece raro, ahora que usted pregunta, es que si se aplica por voluntad de uno lo que ella manda para curar animales, éstos no sanan, o dicen que no sanan. Dios tiene también sus preferencias. Lo vemos todos los días».

No relacionaban estos misteriosos aciertos de la curandera con algún poder que hubiera adquirido mediante prácticas secretas especializadas ni mucho menos por obra de un pacto con poderes sobrenaturales malignos que no sólo no provinieron de Dios, sino de los poderes opuestos. Y es que la desventura o la miseria social tanto como el poder, la riqueza y los privilegios son doctrinalmente explicados como provenientes de la santa voluntad del Señor. El sayagués no maldice al diablo. No oí que alguien lo nombrara una sola vez. Maldice con tremenda furia, en sus instantes de ira a todo lo sagrado, aun a lo más sagrado.

Creímos percibir en la relación contradictoria que el pueblo establece entre clero y Dios una de las fuentes del conflicto religioso que padece el comunero de Bermillo a manera de una crisis permanente. Todos nuestros informantes —consideramos que como resultado de esta contradictoria relación— vivían la evidencia de que el mal también viene de Dios. La ausencia del demonio era excepcionalmente notable, mucho más para quien como nosotros pertenece a una cultura en que el mal está vinculado con el demonio

y donde el demonio es un personaje dinámico de acción cotidiana y contra el cual el individuo debe permanecer en guardia permanentemente.

Otra fuente del conflicto religioso del labrador bermillano parecía derivarse de su poca fe en las compensaciones ultraterrenas a quienes en este mundo son víctimas de la pobreza y de la humillación social. Si Dios mismo ha dispuesto, según la prédica del clero, que un grupo de gentes tiene el derecho de mandar a los otros a su arbitrio y para su conveniencia material, ¿qué argumento puede convencerlos de que las víctimas de una disposición del Altísimo han de recibir compensación de ninguna especie? A esta pregunta, que el labrador bermillano no se la formula con la nitidez que nosotros la planteamos, por consecuencia de nuestras observaciones y vivencias, pero que la siente y la proclama con interjecciones, a esta cuestión, el bermillano se responde con una exclamación sacrílega. Todos los días tropieza con la evidencia objetiva de que los grupos favorecidos por la voluntad de Dios son individuos muy imperfectos, casi siempre con más vicios que el propio labrador que «está abajo» porque así el Altísimo lo ha convenido. «Dios tiene también sus preferencias. Lo vemos todos los días», afirmaba con naturalidad no exenta de cierta amargura una labradora, aprendiz de sastrería.

¿Cuáles compensaciones o, por lo menos, qué compensación mitigaba en la conciencia del labrador este conflicto? Yo no oí nunca pronunciar maldiciones sacrílegas a comerciantes, profesionales o empleados de alta categoría. Ellos tenían la apariencia de estar satisfechos.

El sayagués en general demostraba estar convencido hasta del exceso de la desnaturalización que el clero había hecho de la religión, de cómo el sacerdocio se había convertido en una función política y en un negocio vulgar[1].

«Todos nos espiamos para el cumplimiento de nuestras obligaciones religiosas —afirmaba en Bermillo un labrador acomodado y padre de muchos hijos—. Si uno no va a misa no hay quien no le murmure; si alguien no comulga en día de obligación hay desaprobación general. Un vecino que reincide en estas faltas es censurado y puede que un día no le hablen sus amigos porque el cura lo amonesta desde el púlpito. Aunque sea más malo que Caín si un vecino va a misa y comulga no lo censuran; aunque sea más santo que Cristo si no va a misa lo anulan».

Contaban que el año anterior, 1947, en el pueblo de Toro, el párroco no permitió que el santo que había salido en procesión ingresara a la iglesia, porque el mayordomo de la cofradía recogió las limosnas y no las entregó al cura. El santo se quedó en la calle. En la propia capital de la provincia, en la ciudad de Zamora, las monjas de la Magdalena no dejaron entrar un «paso» (reproducción escultural de alguna escena de la pasión), porque la cofradía no pagó el alojamiento, unas mil pesetas. Habían transcurrido cuatro años de ese suceso y lo recordaban todos en Bermillo vivamente.

[1] Existe la evidencia de que el clero tiene participación en las grandes empresas del país. Al mismo tiempo han impuesto la convicción de que el clero debe ser servido por el pueblo y que en cambio no tiene obligación ninguna respecto de sus feligreses. Un vecino de La Muga afirmaba que, cuando una persona llega hasta la puerta de un convento, se le pregunta invariablemente: «¿Qué traes hermano?». Y uno de nuestros informantes juró haber oído a un fraile, a quien se le preguntó por qué los conventos no hacían caridad: «Nuestro deber, hijo, es recibir. No podemos dar».

Unos diez años atrás, un exlegionario que luchó en las filas de los nacionales, se atrevió a desafiar al cura en el mismo templo, porque no pudo soportar más la avaricia del párroco y la disciplina «anticristiana» que había impuesto en el pueblo. Un día domingo durante la misa, cuando el cura subió al púlpito para decir el sermón, el exlegionario prendió su cigarro y se puso a pasear, fumando, delante del púlpito. Todos los feligreses lo contemplaron en silencio, afirmó un labrador. El cura se puso morado de ira, pero no interrumpió el sermón ni se atrevió a amonestar al legionario que andaba con pasos seguros, echando humo de cigarro, muy cerca del púlpito. «Si alguien se atreviera en estos días a repetir la hazaña lo sepultarían en la cárcel de por vida», sentenció el mismo labrador. Pero el legionario aquél, estuvo unos días más en Bermillo, tranquilo, sin sufrir represalias ni reproches sino la silenciosa solidaridad de los vecinos, y luego se marchó. Era un bermillano que había conocido mundo.

El comunero indio en el Perú, está sólidamente asistido por la fe en sus dioses locales[1]. En algunos casos como en el de Puquio, el indio ha creado un nuevo mito que esclarece el origen del actual orden social; lo presenta como transitorio y anuncia el retorno de un dios (Inkarrí) post-hispánico, creador del hombre y del universo, que volverá para realizar el «juicio final».

El comunero peruano está asistido, también, por ciertas formas del culto católico que le permitieron —y ésta fue una astuta y sabia precaución y disposición de los colonizadores— continuar disfrutando de casi todo el contexto recreativo de las antiguas fiestas: embriaguez alcohólica intensamente fomentada, danzas y canciones. Fue tanta la libertad que en este sentido les fue concedida que, durante el período de la Colonia, el indio creó centenares de nuevas danzas que requirieron, asimismo, de nuevos trajes y del dominio de los instrumentos musicales europeos. Estas danzas y bailes fueron readaptaciones de las antiguas y composiciones originales a base de las que trajeron los españoles y frecuentemente, nuevas formas en que símbolos y elementos de una y otra cultura fueron empleados con singular propiedad en una mezcla armoniosa que todavía podemos estudiar ahora[2].

Pero la conservación de este patrimonio compensatorio de la despiadada y masiva destrucción del capital humano fue, además, cobrada por el colonizador en una forma especial de supeditación: la nueva jerarquía social y política muy amplia en grados, estuvo regida por el desempeño de los «cargos» religiosos católicos. Así, el individuo contribuía a la recreación de su comunidad, a la exaltación del culto católico externo y se empobrecía gradualmente con los gastos obligatorios que representaban el desempeño tanto de los cargos religiosos como civiles. El comunero pagó así el costo de su libertad para la conservación y evolución bastante independiente de las formas de su recreación y creación artísticas que contribuyeron a conservar su cohesión social. Nada de esto se oponía a la fe en sus verdaderos dioses y al culto que se les rendía. Por el contrario,

---

[1] «La religión en Puquio», de J. M. Arguedas, Art. Cit. «El mundo sobrenatural en Chumbivilcas», de Josafat Roel Pineda, publicado en *Tres Trabajos*, Museo Nacional de Historia, Lima, Perú, 1965. «Qero; el Hombre y la Familia, su Matrimonio y Organización Social» en: *Revista Universitaria del Cuzco*, Año 47, N.º 114.

[2] En la antigua danza Qanchi del Cuzco figura el Soltacho que es una caricatura satírica del soldado. El Sijlla, es post-hispánica y ridiculiza a los magistrados y a la justicia oficial.

encontró nuevos elementos para magnificar ese culto[1]. El indio estuvo de este modo asistido por la continuación de su fe religiosa y la práctica de sus predilectas formas de recreación. Sólo a partir de las últimas décadas, 1940, se inicia un período de crisis religiosa entre los comuneros indios, como consecuencia de su verdadera aproximación al mundo occidental y de la desintegración o desarrollo de su economía. En el fondo de tal crisis se debate la lucha de dos direcciones opuestas a que está encaminado u obligado a encaminarse por los agentes que obran sobre él en forma cada vez más aguda: el individualismo, o la conservación de sus patrones de vida comunal.

Al comunero de Bermillo y de Sayago, en cambio, nos preguntábamos ¿qué compensaciones le permiten resistir la presión de la miseria, del despotismo señorial, de la corrupción del clero, de la prédica religiosa con fines declaradamente políticos y, por tanto, de su escepticismo religioso?

Entre los vecinos más pobres observamos un estado de resignación estoica: soportaban la vida con valentía a pesar de que no alentaban ninguna esperanza más o menos concreta. «Todo seguirá igual por siempre», afirmaba la dueña de la posada de La Muga, que le quitaba a su gato los pájaros que el pequeño felino cazaba. Había reclamado sin resultado alguno contra el reclutamiento de sus únicos dos hijos, siendo ella viuda, con una hija menor y otro que estaba recluido en un hospital, víctima de una enfermedad incurable. Sin embargo, hacía frente a la adversidad con energía casi inexplicable y no había sido tocada por la descomposición en sus principios morales. «Todo seguirá igual, por siempre». «Y, ¿cuándo vuelvan los hijos?»; le pregunté. «No tenemos tierras ni hacienda; el mayor sabe de zapatería, pero ya tiene una hija... Será siempre igual». Puede, creo, observarse en la fotografía de esta mujer la resignación no enteramente pasiva que creímos encontrar en ella. Luchaba sin descanso, trabajaba en cuantos menesteres pudiera hacerle ganar unos centavos sin medir el tiempo. «¿Cree usted en Dios?» Le pregunté, cierto atardecer, en la cocina. «Aquí todos creemos en Dios porque nuestro cura es bueno», contestó. «¿Y si el cura no fuera bueno, señora?» «Renegaríamos de la religión como los de Bermillo. Dios se muestra en la caridad de nuestro buen cura... Aunque, en La Muga, con Dios o sin El, para el que no tiene hacienda y tierras no queda si no el trabajo sin esperanza. ¿Qué da el trabajo aquí si no es el de la siembra y el ganado? Nada. Apenas puedo criar un gato, porque él se mantiene solo y a veces, es el único que nos ayuda. Los labradores se auxilian entre ellos, porque tienen. El que no tiene, ni puede ayudar a otro ni esperar que le ayuden». «Pero hay un cielo —le advertí—, un premio en la otra vida para los que han sufrido...» La señora me miró con esa dulce y enérgica tranquilidad que tanto admiraba en ella. «No nos importa la otra vida. No hay tiempo siquiera para pensar en eso. Se trabaja y casi ni de la muerte se acuerda una».

A un labrador que sólo tenía un par de burros, hombre joven, casado, de Bermillo, que vivía en el barrio del Cristo, solía acompañarlo al campo. Creía en la Virgen, pero no en Dios. «Se nos dice que ser cristianos consiste en ser mansos; yo no soy manso sino por fuera, por dentro estoy caldeado; odio al cura y a su rueda de ociosos señoritos. ¿Cuándo he de poder comprar una bicha que sepa parir y me dé unas dos vacas para arar como

[1] En la fiesta del Agua (Yarqa Aspiy), de Puquio, se sacrifican dos «castillas» (ovejas) y se echa el corazón de los carneros en el ojo del manantial al que se rinde culto.

es debido y tener un carro para no rendir el lomo día por día? Porque un burro no es para arar; no nació para eso, y le torcemos su destino metiéndole la collera, y eso es vil. Tengo que trabajar no sé cuantos años... Y el cura está feliz. Yo me c. en él y en todos los santos y... (nombró lo más sagrado). Pero la Virgen existe. Está en todas partes y hay un consuelo cuando se le mira la cara...»

«¿Y Dios?» —le pregunté—. «Le sirve al cura, y a todos los que el cura ensalza, y exige que nosotros ensalcemos y respetemos con la boca cerrada. Yo no digo que no existe, pero el cura es quien lo aprovecha».

C. A. juzgaba que en Bermillo era el cura el que no creía en Dios y el que había contagiado su mala fe a los vecinos. «Es claro, señor, eso se ve claro, cada día más y mejor. Creemos en Dios por obligación, lo confesamos por obligación; nos arrodillamos por obligación. ¡Me c. en la mar! ¿Qué obligación es esa? Sólo cuando canta el coro de hombres en la ermita de la Gracia uno se santifica, porque esos hombres que el dueño del Bazar hace cantar sí que creen y te contagian; te agarran la fibra. Luego pasan los días y uno vuelve a lo mismo».

Encontraba que el juicio de C. A. explicaba y expresaba con bastante certeza la verdad de la crisis, sus características y su origen. El vecino rico estaba obsesionado por aumentar su hacienda, el pobre por obtenerla de algún modo o marcharse del pueblo, aunque temía hacerlo, por los malos informes de quienes habían vuelto. La religión parecía haber perdido su función compensatoria y consoladora en la casta de los vecinos. Y las fiestas les daban pocas y mezquinas oportunidades de diversión. Se había hecho demasiado ostensible el aprovechamiento de la doctrina católica, o su distorsión para justificar el orden social y consolidarlo cada vez más rigurosamente, así como era demasiado ostensible la vinculación interesada del cura con la casta de los señoritos.

En la casta de los señoritos encontré algunos que eran creyentes fervorosos, como el dueño del Bazar, que cantaba con bella y conmovedora voz en el coro de hombres. Como ya tuvimos oportunidad de referirlo, este hombre parecía creer sinceramente en que Dios había hecho al hombre de tal manera que habría de dividirse en dos grupos: los que fueron designados para mandar y dirigir a los otros, y los otros, que eran torpes e ignorantes y no merecían distinta suerte que la de ocuparse de trabajos que no requerían del «pensamiento» sino únicamente de los músculos. Estaba convencido que la simple observación del grupo social al que pertenecía demostraba de manera concluyente y sencilla esta verdad que expresaba la voluntad de Dios, que nadie debía modificar. Quien lo intentara era un réprobo, un renegado y merecía la persecución y aun la muerte.

La religión cumplía así una función política excesivamente y, diríamos que, muy notoriamente predominante; había sido casi violenta e imprudentemente desgarrada de su función compensatoria de la miseria económica y social que fue tan importante como la política, en el pasado. Dios, y miseria, y obediencia a favor de los señoritos y de los ricos, se habían convertido en principios interdependientes demasiado ostensibles. Las fiestas religiosas, según todos nuestros informantes, habían decaído mucho, aun en lo que había en ellas de recreación popular, porque el Ayuntamiento pagaba parte de estos gastos; ahora, el Concejo suprimía cada vez más ese tipo de gastos y los ricos seguían el ejemplo del Ayuntamiento. «A poco nos quedaremos sin fiestas, y a nadie le importará», afirmaba C. A.

Religión y agricultura

El labrador no reza antes de sembrar; no se encomienda a su dios durante las labores agrícolas como en el Perú indígena, pero cuando la mies está a punto de madurar, cuando ha vencido las inclemencias del tiempo, se realiza la *Bendición del Pan*.

Como ya está anotado, se llama *Pan* a los trigales y campos de centeno, a la tierra sembrada. Durante el mes de mayo el pan se presenta a los ojos humanos como la expresión más regocijante y bella de la naturaleza. El viento ondula la mies; las aves cantan con alegría contagiosa y profunda; las flores orillan los sembrados prodigiosamente; aun la amapola que hace daño y exhibe su corola brillante entre las plantas a las cuales les ha quitado espacio y jugo, no causa en el campesino rencor perceptible. En ese mes, los campesinos en días distintos según los pueblos, hacen que el párroco bendiga la tierra ya a punto de ofrecer sus frutos al hombre.

El sacerdote se dirige a un lugar determinado, vestido con sus ornamentos, precedido por un monaguillo que lleva la cruz alta; llega hasta el borde de La Hoja (la parte del común que fue sembrada) y bendice el campo esparciendo agua bendita con un instrumento de plata. Los labradores se arrodillan en silencio. Acompañan al párroco, de vuelta, hasta la iglesia. El *Pan* ha sido bendecido; ningún riesgo ya lo amenaza. La cosecha se aproxima.

Mientras participábamos de esta emocionante ceremonia no encontrábamos explicación convincente al hecho de que no hubiera sido difundida en el Perú donde habría sido bien incorporada a las costumbres indígenas y habría acaso, si no sustituido, pero sí conferido una apariencia formal católica a los *harawis* o *wankas* implorativos que aún se cantan en algunas comunidades del Cuzco, Apurímac y Ayacucho, antes y durante las siembras y en las cosechas. En cambio, a los ritos prehispánicos de la fiesta de la marcación del ganado, que es una forma del culto a los dioses montañas y al agua se les supeditó formalmente a la presencia de un Santiago o de un «San Marcos», de un pequeño «cajón» ornamentado que contiene la escultura de los santos patrones católicos del ganado.

Sería necesario realizar un estudio del área de difusión en España de la *Bendición del Pan* para encontrar la explicación de su ausencia en el Perú. Porque este caso me parece semejante en cierta forma a la no difusión del *trillo* en el Perú. En nuestras comunidades andinas se trilla con los cascos del ganado caballar, como en Extremadura. Acaso la fabricación del trillo habría sido algo difícil o bien se le emplea en las zonas, como Sayago, donde el ganado caballar es escaso. No era ese el caso del Perú, donde asnos, mulas y caballos se reprodujeron con relativa abundancia, luego de las primeras dificultades causadas por la altitud. El *trillo* está vinculado a la abundancia del ganado vacuno y la escasez del caballar.

Las cruces

Se colocan a la salida de los caminos y en los lugares donde alguna persona «se desgració». Estas cruces, especialmente las últimas, son muy respetadas si no veneradas.

A la salida de los caminos de Bermillo hay cruces líticas gigantescas, de esa piedra oscura de cierto aspecto misterioso de las canteras de Sayago. En el Perú fue vastamente difundida la colocación de cruces a la salida de los caminos y en los sitios donde se produjeron muertes violentas.

Las cruces de los caminos en el Perú han sido densa y muy bellamente ornamentadas utilizándose los símbolos de la pasión y algunos otros de origen indígena. Aparecen en las grandes cruces de madera de los caminos: el gallo de la Pasión, generalmente en la cima del madero vertical; la bolsa de los treinta dineros; los dados que emplearon los soldados romanos para jugar a la suerte el sudario de Cristo; la lanza de Longinos; la escalera del descendimiento; el martillo con que clavaron las manos y los pies a Jesús a la cruz; las tenazas con que estos clavos fueron sacados y, en ambos extremos de los maderos horizontales, el sol y la luna; y también clavan en el madero vertical una calavera esculpida en madera. En algunas cruces figura la paloma, símbolo del Espíritu Santo, y pintado en el madero vertical, sobre la cabeza de Jesús, un *wayronqo* (abejorro) símbolo índigena de la muerte.

Las cruces recordatorias de las muertes violentas, especialmente las que aparecen a la orilla de los caminos, fueron y son veneradas en el Perú. No todas, sino algunas, por razones circunstanciales. En las carreteras modernas algunas de estas cruces tienen pequeñas capillas donde arden constantemente velas que son ofrendas de los viajeros y de muchísimos chóferes.

Pero, como ya es un hecho sumamente conocido, los misioneros colocaron cruces en todos los sitios donde antiguamente hubo *wakas* (adoratorios de los dioses antiguos o los propios dioses indígenas locales). Por eso se ven en el Perú gigantescas cruces sobre la cima de las montañas, sobre promontorios, a la orilla de los ríos. Las cruces que esculpieron los españoles a mitad de los impresionantes puentes de cal y canto a los que mestizos e indios casi adoramos, son muy veneradas, porque simbolizan al río mismo que es un dios. Sobre el río Pachachaca, en el camino de Abancay a Andahuaylas, hay un puente altísimo de un solo ojo, sobre un río poderoso, en su curso alto y muy bravío. La cruz de piedra de ese puente era dorada. Yo le rendí reverencia durante mi infancia porque me parecía o lo sentía como símbolo directo del inmenso río que tenía toda la apariencia de un dios. «Puente sobre el mundo» significa el nombre quechua de ese río.

CONGREGACIONES, COFRADIAS Y FIESTAS

Existían en Bermillo varias cofradías y congregaciones, unas de hombres y otras de mujeres. Algunas se dedicaban a la caridad y las demás a la celebración de fiestas. La de San Vicente de Paúl y el Ropero de Santa Teresita son de mujeres «caritativas». La más importante cofradía de hombres es la del Santísimo. Otras son las siguientes: Archicofradía de María; del Sagrado Corazón de Jesús (Apostolado de la Oración), Congregación de las hijas de María, Congregación de las Marías de los Sagrarios y Calvarios.

En estas instituciones no hay discriminación de castas; pertenecen a ellas señoritos y vecinos. En las congregaciones se reúnen mujeres labradoras y de las familias de seño-

ritos. Rezan, reciben conferencias del cura y hacen caridades a las mujeres muy necesitadas que viven conforme a las reglas católicas. La señorita A. B. nos decía: «el cura llama a conferencia. Yo he preguntado a otras si entienden lo que habla y, como yo, nadie le entiende. Nos aburrimos en la iglesia pero cumplimos. Damos diez centavos de cuota al mes. La hija del ricachón S. B. es la única que dice que el cura habla florido; las flores ella sola las entiende; será porque ha tenido escuela».

La Cofradía del Santísimo. Está dirigida por dos mayordomos. El distintivo del mayordomo es una vara, como entre las de indios de Guatemala. Los mayordomos son elegidos no por votación, sino «a la suerte». Ni ésta ni ninguna otra congregación o cofradía posee bienes ni local propio. Todas se reúnen en la iglesia. Tampoco hay tierras de santos, como en el Perú. La celebración de la fiesta (Corpus) corre a cargo de dos mayordomos. El incremento de la riqueza de los vecinos y su mayor vinculación con el exterior ha debilitado las fiestas, tanto porque los bermillanos se sienten cada vez menos decididos a gastar en beneficio de la recreación comunal como porque algunas costumbres tradicionales que daban mayor atractivo a las fiestas han desaparecido, especialmente los músicos o instrumentistas populares y las propias danzas típicas.

Las fiestas. Son cinco las fiestas religiosas que aún se celebran: Corpus, la Pascua, la Virgen de la Asunción; la de la Ermita de Gracia, llamada también San Juan de los Huevos (6 de mayo) —me dijeron que su nombre oficial era «de Ante Portam Latinam»—, y el Ofertorio de la Virgen del Rosario.

Hay dos formas de financiar los gastos de las fiestas. Cuando los *mayordomos son mujeres* recurren a la cooperación de la comunidad, cuando son hombres reciben una débil ayuda *de sus cofrades.*

Patrón de las fiestas religiosas:
De Cofradía y con Mayordomo. Corpus Christi

«Tres jueves hay que relucen como el sol —es un dicho popular en Bermillo— Jueves Santo, Corpus Christi y el jueves de la Ascensión».

Las vísperas. La Humaza. «Todo el mundo va a estas vísperas, aunque el que a vísperas va, bien de más está».

La Humaza es el atractivo principal de las vísperas. Tres o cuatro días antes de la fiesta, los mayordomos mandan traer del campo dos o tres carros de tomillo y lo guardan en el patio de sus casas. En la víspera esparcen ramas de tomillo en la iglesia y la perfuman. Forman luego pequeños montículos de las olorosas ramas en la plaza. Lanzan cohetes de arranque y hacen reventar cohetecillos para anunciar a la mozada y a los rapaces que el tomillo ya está preparado. Todo el pueblo concurre a la plaza. Entre las 10 y las 11 de la noche queman los montículos de tomillo. Sobre las llamas y el humo saltan los mozos y los rapaces. El humo se extiende por calles y campos, perfumándolos. «Es el olor de la fiesta». En las comunidades del Perú se quema el chamizo que es casi siempre retama. Hay mayordomos especiales para el chamizo, y el ingreso de las mulas o burros

que cargan el arbusto, desde el campo al pueblo, es uno de los acontecimientos más regocijantes y solemnes de la víspera. Siempre enjaezan a las bestias muy vistosamente. En muchas comunidades del Departamento de Ayacucho la fila de asnos o mulas va encabezada por los Negros, hombres pintados y disfrazados de «negro» y «negra». Al arribar a la plaza, esta pareja danza un *huayno*[1] con fuga de marinera, exagerando los movimientos. Una orquesta o banda acompaña la entrada del chamizo y el baile de los negros. En la ciudad de Ayacucho la entrada del chamizo, durante la víspera del domingo de Ramos, constituye un espectáculo impresionante. No menos de ochenta mulas muy adornadas cargan la retama. Los grandes montículos de ese arbusto se queman en la plaza durante la procesión del Señor de la Ascensión. Mientras el trono, altísimo y adornado de cenefas y figuras de cera, avanza iluminado por centenares de velas, van quemando delante de él el chamizo que se alza en llamaradas. Pero en la mayoría de las pequeñas comunidades, el chamizo se quema para alumbrar la oscuridad de las plazas y servir, como en Bermillo, para la demostración de la destreza de mozos y muchachos que saltan sobre el fuego.

En Bermillo se realiza un baile popular al mismo tiempo que la Humaza. Desde hace muchos años no animan el baile el tamboril y la gaita; muy rara vez los mayordomos gastan en una orquesta; el baile se hace con alta-voz, toca-discos con amplificador. Al concluir el baile, cuando los vecinos se encaminan a sus casas, todo el pueblo está ya sahumado de tomillo.

La alborada.— Ha desaparecido hace muchos años junto con el tamboril y la gaita. Al amanecer, el tamboril recorría el pueblo tocando la Diana por todas las calles. Así se celebraba el comenzar del gran día. La misma Diana era tocada en la madrugada de los días de feria: el primer domingo de cada mes. La Alborada con el nombre de Diana existe aún en muchas comunidades de toda la sierra central y del sur del Perú. La Diana es tocada en flauta travesera con acompañamiento del tambor: la melodía es española casi pura.

Los altares.—Cada mayordomo levanta uno en la plaza o en alguna calle. Ocurre con frecuencia que ciertos vecinos también arman su propio altar. El altar consiste en una mesa que se adorna con mantos y flores. Sobre la pared en lo alto de la mesa se cuelga otro manto. Hacia el centro del manto se coloca un cuadro religioso rodeado de flores. «Antiguamente —hace unos treinta o cuarenta años— levantaban arcos que cubrían con lienzos. Sobre estos lienzos los mayordomos o las familias particulares prendían todas sus joyas y objetos de plata; lo mejor que tenían». Los *Altares* del Corpus Christi en el Perú muestran todavía esta forma de adorno, pero los arcos forman parte de los altares. Yo he visto colgados en los lienzos de esos arcos, estribos, fuentes, vajilla de plata, junto a prendedores y cadenas de oro, en los pueblos de la provincia de Lucanas.

La procesión se detiene en los altares y vuelve a la iglesia. Por la tarde se reza el rosario. En la tarde y en la noche continúa el baile.

---

[1] El huayno es una forma andina de música y baile (N. del E.).

Elección de nuevos mayordomos. La mañana del domingo siguiente se elige por sorteo a los nuevos mayordomos. En la tarde, los mayordomos entrantes ofrecen un dulce, una copa de vino y cigarros al cura y a los cofrades —antes obsequiaban puros—. Y reciben la vara.

El Ofertorio (con mayordomos y la cooperación de la comunidad)

Está considerada como la fiesta más popular y se la celebra en toda Sayago el primer domingo de octubre.

Elección de las mayordomas. Las designa el cura, desde el púlpito, el mismo día de la fiesta. Agradece a las «que cumplieron» y proclama los nombres de las elegidas para el año próximo. El cura consulta con la maestra para designarlas pero no pide la aceptación previa de las muchachas. Generalmente se elige a mozas de dieciocho a veintidós años cuya amistad mutua esté comprobada. La mayor es considerada como primera mayordoma.

La cooperación del vecindario. Cuatro veces al año salen las mayordomas a «pedir para la Virgen». Cada fecha coincide con la abundancia de determinado producto.

La primera salida la hacen en Cuaresma. Los labradores regalan huevos en este tiempo a las mayordomas, «aunque no es regla». Pueden regalarles algunas pesetas. Cuando el donante advierte, al entregar el dinero o los productos: «Son para ustedes, no vuelvan más», es señal de que no desea «dar para la Virgen». Entonces las mayordomas no regresan a esa casa. Pero también pueden declarar: «Es para el año», con lo que significa que no están dispuestos a dar más obsequios y en tal caso tampoco vuelven las muchachas.

Los labradores nunca aceptan contribuir más de tres veces, generalmente donan dos veces. Nuestros informantes nos dijeron que las mayordomas no se animan a visitar las casas de los señoritos. «Se va a pedir especies no dinero y los señoritos no producen especies», afirmaron para explicar este temor. La fiesta es más antigua que la aparición del señoritismo en Bermillo.

La *segunda salida* se hace el 8 de septiembre. Los vecinos contribuyen con granos en esa fecha. Lo general es que donen un celemín o medio celemín de trigo o centeno; o no miden exactamente la cantidad, sino que suelen echar al saco de la mayordoma dos palanganas de granos.

La *tercera salida* se hace por San Pedro, el 29 de junio. En casi todas las casas los labradores contribuyen con lana en este tiempo.

La *cuarta salida*, que es la menos fructífera, se realiza pocos días antes de la fiesta y quienes se deciden a donar, por no haberlo hecho en las otras oportunidades, entregan pequeñas cantidades de dinero.

En casi todas las casas se suele donar para la Virgen y para las mayordomas.

La fiesta del Ofertorio

El baile de candelas. La primera obligación de las mayordomas es la de costear el «baile de las candelas» que se realiza el 2 de febrero. Invitan a todo el pueblo. El baile se

hace en el café. No ofrecen sino el local y la música. Naturalmente, la música en la actualidad se toca en discos y con un alto-parlante que en Bermillo se llama alta-voz. El baile dura de 6 a 8 y continúa después de la cena. «Antiguamente» el baile era acompañado de tamboril y antes de la difusión de las radiolas con una charambita, una pequeña orquesta.

En bollo maimón de las mayordomas. En la misma fecha del baile las mayordomas ofrecen dos bollos maimones a la Virgen, durante la misa. (El bollo maimón es típico de Sayago, su preparación requiere de 18 huevos, 18 onzas de azúcar y otras 18 onzas de harina de almidón. Se le cuece en una hornilla de hierro).

Las mayordomas colocan los bollos al pie de las andas de la Virgen. Uno es para el cura y el otro se rifa «en beneficio de la Virgen», en el mismo templo. Se venden números escritos a pluma y «no hay quien no compre uno»; cuestan 25 centavos. Dos monaguillos venden los números anticipadamente por todas las calles y también son adquiridos en la iglesia. El producto de la rifa se lo entregan también al cura.

La tortilla de las mayordomas. Esta parte de la fiesta se extinguió después de la guerra. Se realizaba el 8 de septiembre y era una fiesta del mocerío. Las mayordomas invitaban a todos los mozos y mozas del pueblo a un paseo y baile campestre. Obsequiaban tortillas de patatas o de escabeche, nunca de chorizos porque «son muy caros», llevaban también dulces y un poco de vino. El mocerío salía cantando hacia el campo, después del rosario, a las tres de la tarde; volvían al anochecer. Solían bailar con tamboril y cuando desapareció el último tamborilero, los mozos bailaban con el canto de las muchachas. Se alternaban los cantos y baile con el juego. El Corro y el Esconderito eran los favoritos. Conforme habían salido, ingresaban al pueblo lanzando gritos y cantando jubilosamente. Alegraban al pueblo.

Las vísperas. No hay fiesta; se reduce únicamente a los oficios religiosos.

El Día: Misa, Ofrecimiento y el Ofertorio. La danza del Ramo. El Día comienza con la misa. El ofrecimiento se realiza «entre misa». El cura baja al límite del altar mayor donde se han colocado las andas de la Virgen. Las mayordomas se aproximan al cura, le besan la estola y colocan al pie de las andas una bandeja cada una, con el producto íntegro, en dinero, de las donaciones recibidas de los vecinos «para la Virgen». Los gastos que tuvieron que hacer los toman de la parte que recibieron para ellas.

El Ofertorio es parte del Día. Se realiza después del rosario y la procesión. A este rosario concurre el pueblo «sin que nadie falte». Van también los niños. Se canta el rosario y luego sale la procesión de la Virgen. Dos vecinos se ofrecen para servir de *padrinos.* Son personas que anhelan un milagro o que desean expresar su gratitud a la Virgen por algún beneficio ya recibido. Los padrinos cargan durante la procesión las varas del Santísimo en la misma forma que los mayordomos de la Cofradía. Concluida la procesión colocan las andas de la Virgen frente al altar, y a ambos lados de las andas un escabel.

Allí se sientan los padrinos. Se inicia el Ofertorio. Todos los vecinos, las mujeres y los niños se acercan respetuosamente al cura, uno a uno, le besan la estola y depositan en

alguna de las dos bandejas una ofrenda en dinero. Los últimos son los padrinos; pero no lo hacen ellos mismos, puesto que presiden el acto, con el cura. Un amigo de cada padrino se acerca al cura cargando un saco que contiene media fanegada de trigo (seis celemines), un pan de cinco pesetas, de a dos kilos y una vela de media libra. La vela la pone de pie sobre el grano «como en una maceta». La madrina, esposa de cada padrino, además de estas especies, deposita un bollo maimón. Los bollos se subastan a viva voz en el mismo Ofertorio. El representante del padrino carga las ofrendas hasta la casa del cura. El propio párroco recoge el dinero de las ofrendas y de la subasta de los bollos.

El acto del Ofertorio concluía con la *danza del Ramo*. Se extinguió en 1956.

El Ramo lo confeccionaban las mayordomas. Consistía en una cuadrilátero de madera que se forraba con un lienzo blanco. En uno de los lados del Ramo se cosía una gran rosca de pasta bañada en azúcar y otras pequeñas, de diferentes tamaños, que rodeaban a la grande, adornándola. Este tipo de roscas bañadas en azúcar se hace para la venta en casi todos los pueblos de la sierra peruana, durante las principales fiestas. Al otro lado del Ramo se cosían pimientos de los más grandes, que las mayordomas compraban en las ferias de La Muga o de Almeida; rodeando el pimiento, manzanas y roscas pequeñas sin baño de azúcar. Sobre el lienzo, en el borde superior del marco de madera se amarraban tres ramos de flores artificiales. El Ramo tenía un fuerte mango de madera que hacía posible que las mayordomas cargaran la pesada ofrenda, cada una la suya.

Concluido el Ofertorio de los padrinos, las mayordomas se marchaban a sus casas a «vestirse», traer el Ramo y los bailarines. Volvían a la iglesia acompañadas de un tamborilero y del bailarín vestido de «charro». Cada una traía en alto el Ramo y mientras avanzaban ceremonialmente hacia la Virgen, los bailarines danzaban con castañuelas. Daban vueltas alrededor de la muchacha y del Ramo, mudando los pasos del baile, haciendo figuras diferentes con los pies y las manos. Era una danza típica, especial, *la del Ramo*. No quedaba ya en Bermillo sino un hombre como de cincuenta años que lo sabía bailar «como era debido». Las mayordomas caminaban muy lentamente hasta el altar de la Virgen y al llegar junto al trono depositaban los Ramos, reclinándose sobre las andas. Luego los llevaban, también procesionalmente, a casa del cura. Al día siguiente los rifaban. La danza había desaparecido porque en 1956 se pudo conseguir «a duras penas» un tamborilero en La Muga y no hubo quien bailara para una de las mayordomas. La danza se hizo con un solo bailarín. Se decidió, entonces, suprimirla. En 1957 ya no hubo Ramos ni danza.

La Tabla de carnaval de algunas comunidades del Callejón de Huaylas tiene casi exactamente la configuración del Ramo de Sayago. Pero los frutos y roscas se arrancan y obsequian al público, lanzándolos al aire, concluida la danza.

La Rosca de la mayordoma. La primera mayordoma ofrece una rosca bastante grande a los mozos, pero no tan fina; es de harina, con poco huevo y mucho anís. Frente a su casa coloca una mesita y sobre ella la rosca. Los mozos acuden a la voz del tamboril, se acercan bailando charro, a la mesa, y danzan alrededor de ella. La mayordoma hace como que vigila la rosca, pero al menor «descuido», los mozos se alzan con la rosca y huyen; se la reparten en alguna calle apartada. Se temía, en 1958, que esta parte de la fiesta desapare-

ciera, porque la del año anterior se cumplió a descontento a causa de que no se pudo conseguir un tamboril, y los mozos deben raptar la rosca bailando el charro.

La fiesta del *Ofertorio* concluye con un baile público en el café. Las mayordomas no ofrecen otra cosa que la música. Sin embargo, hay mucha animación porque los mozos «no tienen que aflojar la bolsa» para sacar a las muchachas.

La romería

En el Perú no se difundió el término Ermita. Hay en cambio muchas Cruces milagrosas, como la de Chalpón; Cristos de pequeños pueblos o Vírgenes, igualmente famosas por los milagros realizados, y casi todas estas imágenes tienen capillas muy pequeñas o simples techos protectores. El día en que se celebra la fiesta de estas imágenes acuden inmensas multitudes a los pueblos pequeños, en los que, con pocas excepciones, se realiza al mismo tiempo una célebre feria, como en Motupe de la costa norte y en Wanka, cerca del Cuzco. En los últimos años se han producido conflictos graves entre los párrocos de estos pueblos y sus municipios y vecindad, como los recientes casos de Humay y Motupe. Porque la recaudación de la Iglesia por limosnas alcanza sumas cada vez más considerables, decenas de miles de soles. Los municipios aspiran a que una parte de esos fondos se dedique al ornato de los pueblos, a obras públicas y construcción de alojamientos que hagan más cómoda la estancia de los millares de peregrinos. Los conflictos concluyeron en excomuniones de autoridades, interdicciones y pequeñas concesiones de la Iglesia en favor de los pueblos. Y aunque no existe la denominación Ermita sí se realizan romerías, pero con caracteres muy diferenciados.

Puede considerarse como una romería bastante ajustada al patrón bermillano de la romería —y podríamos afirmar que al español— el tradicional «paseo» limeño a la pampa de Amancaes, donde existe una capilla, que ha dejado de ser, hace mucho tiempo, el motivo religioso de la romería. El «paseo» ha evolucionado, bajo la influencia de bien calculados planes oficiales hacia una especie de fiesta municipal dedicada a realizar un concurso de danzas y canciones folklóricas. Junto con este concurso, que se cumple en un espacio cerrado, aunque es posible espectar el programa desde las faldas muy escarpadas de la montaña, dos largas filas de puestos o carpas de venta de toda clase de viandas típicas y de licores se levantan formando una calle en el campo. En la época colonial y hasta hace unos cincuenta años fue una romería criolla costeña; desde el segundo gobierno de Leguía, 1919-1930, se incorporó a la romería el concurso de danzas y canciones andinas[1].

En cambio, las grandes fiestas con que se celebra a los Cristos o Vírgenes de las capillas solitarias indígenas de la región andina: Kaninkunka, Wanka y Qoyllur Rit'i, del Cuzco; el Señor de Untuna, en Aucará, Ayacucho, etc., han sido muy típicamente diferenciadas y, algunas de ellas, como la de Qoyllur Rit'i, ofrece características tan originales que es posible suponer que fueron prehispánicas.

La fiesta y la romería a la capilla del Señor Qoyllur Rit'i es la más indígena del Perú.

---

[1] Se extinguió dos años después de escrito este libro. La pampa de Amancaes es actualmente una gran barriada.

Emilio Mendizábal Losack en un artículo publicado en el suplemento de *El Comercio* de Lima, ofrece datos e informaciones fundadas en el estudio de los cronistas y en la observación directa de la fiesta, datos que parecen demostrar que el santuario encubre el culto de los indios del Cuzco a una roca sagrada de la montaña. Qoyllur Rit'i (Estrella de Nieve) es un monte nevado de más de cinco mil metros de altura. La pequeñísima capilla dedicada al Cristo está en una especie de hondonada, muy cerca de la nieve. El día de Corpus Christi acuden a esta hondonada y a la montaña decenas de miles de indios del Departamento del Cuzco. El santuario se encuentra en una zona muy helada, a 4.900 metros de altura. Todas las comunidades marchan con sus bailarines. Los ukukus que van en mayor número —algunos centenares— escalan antes del amanecer la cima del monte, arrancando bloques de nieve, y bajan con la luz de la aurora, cargando nieve al santuario. Los ukukus (osos) visten de negro, con largos trajes. El desfile de estos bailarines sobre la nieve y luego sobre el suelo amarillo, quemado, de este tiempo de sequía, constituye un espectáculo que evoca períodos de la plenitud mágico-religiosa. Marchan en fila de a uno, y en sus figuras iluminadas por los bloques de hielo que cargan, el espectador siente la conjunción del paisaje majestuoso, del hombre y la luz del amanecer, todo rendido como un homenaje a lo sobrenatural. Los indios que acampan por la noche en las faldas de la gran montaña se dedican a juegos mágicos, construyen con pequeñas piedras la reproducción de corrales de ganado y de casas, como ofrendas propiciatorias. La procesión se realiza sobre el pequeño espacio plano que hay frente a la capilla y luego continúa, 15 kilómetros montaña abajo, hasta el pueblo de Ocongate que es ya de clima tibio. Durante esta lenta marcha, en un lomo de la montaña, se detiene la multitud para rendir homenaje al Ausangate, nevado inmenso que se ve a distancia. Todos los bailarines simulan una especie de batalla en esa loma, frente al nevado que adoran. Esta batalla coreográfica en la que intervienen centenares de danzarines y toda la fiesta ha sido filmada por el Cine Club del Cuzco (Chambi y Nishiyama) y mereció el primer premio en un festival internacional de cine documental.

Se trata de una «romería» indigenizada, o de una antigua forma de culto «cristianizada» por la sustitución formal del dios indígena por un Cristo.

Las romerías en Sayago, y en toda España, son fiestas de recreación más directas que las otras. El culto católico permite en estos casos una mayor libertad para el gozo «sensual».

En Bermillo *la Romería se hace a la Ermita de la Gracia* que está a cinco kilómetros de la villa, sobre un teso, en parte alta. No hay población junto a las ermitas. La de la Gracia se encuentra en la jurisdicción del pueblo de Villamor de Cadozos, entre grandes y frondosos encinares, árbol que no existe en los términos de Bermillo.

La romería es una fiesta en que cada familia lleva su fiambre y su vino, pero el Ayuntamiento tiene la obligación tradicional de obsequiar un litro de vino a cada cabeza de familia y una modesta suma de dinero a los mozos, también para vino y a las muchachas para dulces; además paga la música, una charambita o pequeña orquesta.

Se realiza el 6 de mayo, en la época más propicia del año, cuando la primavera se encuentra en su esplendor. Yo asistí a la de 1958.

Como es de costumbre que todas las familias lleven tortillas para comer al mediodía,

después de la misa, se llama también a la fiesta San Juan de las Tortillas, por esa circunstancia.

Aseguraban los vecinos que, antes de la guerra, el 6 de mayo no quedaba gente en Bermillo. Era tradicional que todo el personal (los habitantes) fuera a la Ermita en burros o a pie. La mayor parte de la gente, en 1958, utilizaron ómnibus.

Se oye primero la misa. Un coro de hombres, muy bien disciplinados, canta. A la salida de la Ermita los mozos y mozas persiguen al alcalde; pero el alcalde de aquellos años no iba. Perseguían al teniente alcalde. Al fin le dan caza. Lo hacen sentar por la fuerza en una carretilla y lo conducen hasta el borde de una pequeña laguna que hay cerca de la Ermita. Mientras lo llevan, los mozos le van exigiendo que dé dinero para vino. El alcalde se resiste, los mozos le solicitan una suma fuerte. Empujan la carretilla a toda velocidad, la tumban, vuelven a cargarla con el cuerpo del teniente alcalde y así llegan hasta el agua. Allí, mientras los mozos arriman la carretilla hasta mojarla en la laguna, se produce un regateo. Las mozas son las más exigentes. Ellas piden lo suyo para dulces. Por fin, luego de un conato de inmersión del señor teniente en el agua, éste cede y entrega a los mozos y mozas no más de unos diez duros a cada grupo. Luego viene la persecución a los ricachones —que ya no van desde hace muchos años—. Antes se prestaban al juego. Pero siempre hay labradores acomodados con quienes la tradición se cumple. Estos no donan más de cinco pesetas, nunca. Nos contaban que la última vez que fue a romería el ricachón J. A. lograron arrastrarlo hasta la laguna, a pesar de que éste y su familia habían elegido un encinar muy distante para acampar. Pero J. A. se resistió heróicamente a soltar los cinco pesos. Las mozas lo mojaron en el agua, lo amarraron después a un árbol y le quitaron la boina. Ya en el pueblo, persiguió a las mozas durante semanas hasta que consiguió que le devolvieran la «gorra».

La charambita se ubica cerca de la Ermita y el mocerío baila. También es lícito que lo hagan los casados, esta vez, pero en «son de broma». Mientras tanto, las familias gozan a plenitud, comiendo, bebiendo y charlando bajo la sombra de las encinas.

El regreso al pueblo se inicia después de la comida del mediodía. Los mozos van cantando en homeanje a la Virgen. En 1958 se aseguraba que el Ayuntamiento no daría vino a nadie; pero, oportunamente, el alguacil entregó a cada vecino no un litro, sino algo menos.

Por la noche continuaba el baile en la pequeña plaza del pueblo.

Se había suprimido la comida que la vecindad ofrecía al Ayuntamiento, al día siguiente de la romería. Paseaban al alcalde en burro antes de la comida y, según nuestros informantes, esta costumbre fue considerada cada vez más como «afrentosa» por las nuevas autoridades que suprimieron primero esta parte de la costumbre. Finalmente, los vecinos se negaron a costear el almuerzo.

El paseo en burro fue concebido no para un alcalde señorito sino para un labrador. Tardó sin embargo en ser suprimido.

Una semana después de la romería se realiza una feria junto a la Ermita.

LAS FIESTAS DE BERMILLO Y LAS DEL PERU

Hemos apuntado algunas semejanzas de detalles en el patrón de las fiestas de Bermillo y de las comunidades del Perú. En general, los tres patrones que rigen las fiestas católicas de Sayago se implantaron en el Perú. Pero como las del Perú fueron adecuadas a las celebraciones antiguas, como un método para fortalecer el dominio colonial, los patrones se diversificaron en los detalles singularmente porque las del Perú alcanzaron a ser más fastuosas. En el Perú antiguo, fiestas, danzas y música tenían una tradición milenaria, región por región, valle por valle. Religión, fiesta y sociedad constituían un solo universo. Esa estructura se ha mantenido en las provincias densamente quechuas.

Los mayordomos en el Perú son auxiliados por toda una jerarquía de submayordomos a quienes se les encomienda la responsabilidad de celebrar, a su costo, ciertos detalles o aspectos de las fiestas. Los comuneros son iniciados en esta responsabilidad desde los catorce o quince años. En las pequeñas ciudades y aun en las muy importantes, como el Cuzco y Huamanga o Huaraz, los grandes señores quedan absolutamente exentos de estas obligaciones. En las comunidades de aldea, los vecinos sí aceptan las mayordomías; se ofrecen a desempeñarlas voluntariamente, por devoción. Para los comuneros indios el cumplimiento de las obligaciones que impone la celebración de las fiestas es necesario para ascender en la jerarquía social de su *ayllu* o comunidad.
Quien ha pasado el mayor número de «cargos» o mayordomías y ha ascendido desde su mocedad en esta jerarquía, que es paralela a la política, ocupa el más alto *status* social.

La cooperación comunal funciona por intermedio de las relaciones de parentesco, especialmente del artificial: los compadres de toda especie. Sin esta cooperación muy pocos comuneros alcanzarían a hacer frente a los gastos que representan las obligaciones del mayordomo que tiene que agasajar, convidar bebidas y comida a la comunidad entera, incluyendo a los mestizos y señores. Y regía y aún rige una actitud competitiva con respecto a la celebración de las fiestas. El desempeño de las mayordomías y de los puestos políticos deja casi siempre arruinados a los comuneros, a pesar de que por lo general quien decide pasar un «cargo» calcula el año en que le tocará desempeñarlo y se prepara para la ocasión con una década o cinco años de anticipación, ahorrando y dedicándose a negocios especiales[1].

Esta imposición, cumplida finalmente con buena voluntad y hasta con regocijo durante varios siglos, se ha debilitado o transformado: ha cambiado la forma tradicional de financiar las fiestas por otra de cooperación modernizada, como en algunas comunidades de Junín, o han desaparecido (Kauri, estudiada por Mishkin), o, como en el caso de Puquio, rigen sólo entre los comuneros viejos; los jóvenes consideran inútilmente dispendiosas las fiestas católicas y han perdido la fe en los dioses locales indígenas. En general, tanto la organización de las fiestas como la función que desempeñan ha ingresado a un proceso de cambios.

---

[1] Existe toda una narrativa quechua acerca de las dificultades que padecen los pobres para desempeñar los «cargos» mayores. En el libro ya citado *Canciones y cuentos del pueblo quechua* figura un cuento muy petético sobre este tema: «Miguel Wayapa».

La cooperación comunal para auxiliar a los mayordomos de fiestas tomó en cada región los nombres de la prestación de trabajo de ayuda familiar pre-hispánica, como *uyay* en el-valle del Mantaro; u otra específica, como *hurk'* en el Cuzco.

El desarrollo de las fiestas sigue el mismo patrón que las de Bermillo: *Vísperas*, la *Diana* («Alborada» en Bermillo), el *Día*. En las comunidades peruanas se llama *Despacho*, al baile final y luego, en las fiestas mayores se celebra *La Octava*, que frecuentemente es más solemne que *el Día*. Ocho días después del *Día* se realiza una procesión magnificada.

Religión, política y fiestas

«La fiesta es una cosa, la religión ya es otra», afirmaba rotundamente el experimentado y agudísimo vecino C. A. de Bermillo. Cuando le pedí que me explicara el fundamento de esta afirmación, contestó con la rapidez con que solía hacerlo siempre: «la fiesta es para el cuerpo que sabe lo que necesita, la religión dicen que para el alma que no sabe lo que quiere».«¿Verdaderamente no sabe lo que quiere?», le pregunté. «¡Qué va, hombre! Lo que pasa es que otros te dicen lo que debe y no debe pedir el alma y ya entonces viene la confusión... ¿Sabe? La confusión, buena para el cura y mala para el alma...» Iba a replicarle, pero continuó: «*Y la autoridad nace de allí... lo he pensado. De otro modo ¿adónde nos llevarían los caprichos del alma de cada cual? Hay que atender a los de algunos y que los demás se aguanten, cada quien hasta cuando lo cargan al cementerio... En la otra vida quedan libres*». Y rió, muy irónicamente, al final. «No, no tengo nada que replicar —le dije—, usted sabe». «¡Claro que sé! Para eso me dieron buenas orejas, buenas vistas y el entendimiento».

Es decir que las fiestas constituyen para todos una ocasión de recrearse más que de rendir culto a Dios y los santos. La comunidad estaba bien organizada para dar a las fiestas esta función. Las fiestas constituían núcleos de cohesión del grupo, e iban debilitándose a medida en que esta cohesión se resquebrajaba. Era evidente que las fiestas se habían simplificado en poco tiempo, que empezaban a desintegrarse, a medida que la comunidad se modernizaba y el interés individual se acrecentaba e iba convirtiéndose en el valor predominante.

EDUCACION Y CULTURA INTELECTUAL

LA EDUCACION OFICIAL. LOS MAESTROS

Interrogué a uno de los maestros si la escuela contribuía en forma directa a mantener la separación tan rígida entre los niños de sexo diferente. «Eso de andar separados hombres y mujeres sale de ellos mismos», me respondió. Traté de demostrarle que los niños de tan cortad edad no podían tomar decisiones de esta clase, por ellos mismos, y le expliqué con la mayor claridad posible que mi pregunta se refería a que si los maestro consideraban como convenientes esta separación si contribuían a imponerla y si recibía instrucciones oficiales con relación a este respecto de la educación. «Tiene que salir de ellos mismos —insistió— porque siempre van separados».

No fue posible mantener una entrevista suficientemente útil con ninguno de los maestros de Bermillo y de La Muga acerca de la vida de los niños. Tuve la impresión de que, con muchos normalistas peruanos, estos españoles carecían de aptitud para observar a sus alumnos, para alcanzar a comprenderlos y lograr una relación íntima con ellos. Habían recibido una formación rígidamente intelectualista, cargada de aprendizaje formal de metodologías y huérfana de información real acerca de las experiencias y conocimientos humanos y, en especial, de aquello que hacen del maestro un ser inspirado y sensible, capaz de aproximarse a la intimidad de los educandos para orientarlos e instruirlos. Desconocían la literaruta y las artes; mantenían frente a los niños una actitud autoritaria y severa que estaba sustentada en la convicción de su superioridad intelectual. Vuelvo a repetir que me recordó vivamente la formación de la mayoría de los normalistas latinoamericanos.

LA INSTRUCCION OFICIAL Y LA CULTURA

Me informaron los maestros que la instrucción primaria está dividia en tres ciclos: elemental; de perfeccionamiento, y de iniciación profesional. El último es para adultos, extracurricular, y no se ha iniciado siquiera ni en Bermillo ni en La Muga.

El ciclo elemental está dividido en dos períodos, de dos años cada uno y el de *perfeccionamiento* consta de dos años, 1.º y 2.º.

No fue posible conseguir informaicón acerca del contenido de los programas y de los límites teóricos de cada ciclo; ni los maestros disponían de material escrito oficial sobre esta materia. La respuesta que conseguí de los docentes fue la misma que me habían dado los padres de familia: «*Aquí se estudia desde los 6 hasta los catorce años*».

Los maestros afirmaron que los alumnos no siguen estrictamente el orden de estos ciclos; dependen del rendimiento de cada estudiante. Los inteligentes pueden «correr», pero no les vale de nada, puesto que deben permanecer en la escuela hasta los catorce años. Cuando han concluido formalmente los dos ciclos, siguen estudiando para que no se olviden. Si, en cambio, un niño o niña es dificiente y «duro de cabeza», de todos modos sale de la escuela al cumplir la edad «reglamentaria», aunque no haya concluido el plan de estudios primario. Los padres de familia suelen decir al referise de sus hijos: «Todavía le faltan tres años para terminar, pues ya ha cumplido once años de edad».

De este modo el plan aparece como flexible pero congelado por el límite de edad que rige, como único factor, el período de regreso de la escuela.

La escuela imparte instrucción intelectual con los métodos y teorías de la llamada escuela tradicional: memorización de dictados, disciplina rígida, ninguna actividad extracurricular, ninguna referencia a la realidad geográfica y humanas circundantes como elementos de partida de la enseñanza o como objetivización de ella. Círculos cada vez más vastos de estereotipos congelado en la mente del profesor y transmitidos a la memoria de los niños. Los labradores jóvenes, maduros y viejos, ofrecen un tipo de formación en que la sabiduría tradicional es absolutamente predominante. Redactan con graves faltas de ortografía, y la construcción de las oraciones es torpe y apenas comprensible. Parecen no haber sido tocados por la escuela sino en cuanto a la alfabetización. Ignoran los conocimientos elementales de las Ciencias Naturales y de la Historia. Su información sobre América no parecía tener otra fuente que los relatos de los pocos emigrantes que volvieron de la Argentina y de Cuba.

Muy pocos hijos de labradores alcanzaban a ingresar a los institutos de enseñanza secundaria, que no existen sino en las capitales de provincias. Para lograrlo es necesario rendir un examen especial de ingreso que se llama de «reválida». Tal examen puede ser concedido sin la presentación de certificados que acrediten haber concluido el ciclo primario. La enseñanza secundaria está dividida en dos ciclos: el elemental y superior. Las Escuelas Normales admiten a quienes han aprobado el ciclo elemental. La instrucción secundaria está orientada únicamente a impartir instrucción pre-profesional.

No hay analfabetos en Bermillo, pero la escuela no ha influido ni poco ni mucho, en la modificación de los hábitos ni en impartir a los labradores la más insignificante cultura intelectual realmente viva. El labrador teme escribir y declara enfáticamente que no siente el menor interés por leer. El vecino, salvo casos muy excepcionales, está, por entero, al margen de la cultura intelectual a la que teme y considera como una especie de círculo esotérico y sumamente difícil de penetrar y para el cual no está apto por *naturaleza*. Su resignación a ese respecto es de tipo tradicional y parece haber sido formado y conservado interesadamente por quienes se benefician de esta creencia en su innata

ineptitud [1]. La escuela marca el ritmo. Los maestros han sido modelados, aparentemente, de tal manera impotentes que son incapaces de llevar al labrador más allá del círculo que encierra los límites a que tradicionalmente les es permitido llegar. Ellos mismos, los maestros, son limitados; su cultura intelectual, como ya lo advertimos, nos dio la impresión —no podemos atrevernos a afirmar que la convicción— de estar formada por un cúmulo de estereotipos que han modelado, inclusive, su actitud personal, más que algo pedantesca ante los ignorantes, y rígida y huidiza ante quienes poseen mejor información que ellos.

La escuela oficial no educa en Bermillo y La Muga, imparte un tipo de instrución precaria y por tanto ineficaz, casi inútil, excepto el de la alfabetización que sirve al vecino para entender los pocos documentos que está obligado a leer o escribir durante su vida, y para firmar. La sabiduría del labrador está sustentada en la educación irregular que recibe en su hogar y en su medio social. De este modo, sus hábitos y su mentalidad, sus concepciones, sus principios, son predominantemente conservadores. Carece del contacto con las fuentes imprescindibles que impulsan el cambio de este estadio de la formación del individuo: el contacto con las nuevas ideas, a través de la lectura; la movilidad espacial, que sin los elementos de juicio que ofrece el conocimiento previo que la lectura permite, resulta limitadamente fecundo. Los cambios suscitados en la comunidad se deben exclusivamente a factores económicos y, como ya lo hemos anotado tantas veces, dichos cambios son contenidos o regulados estrictamente por el poder religioso y políticos.

EL TEATRO JUVENIL Y LA BIBLIOTECA AMBULANTE

Nuestras informantes de cuarenta a cuarenta y cinco años nos hablaban con mucho entusiasmo de la maestra Doña Mercedes, que organizó un grupo de teatro juvenil en la escuela.

Eran los tiempos en que los mozos solían dar serenatas a las mozas, en que los bailes se realizaban con «manubrio», o con el gran maestro tamborilero (comprende también la gaita) El Pelegre. Nuestra amiga informante, la Srta. J. Ch., insistió en contarnos la historia del «manubrio», que está relacionada con la del teatro:

Causó gran revuelto su estreno en el pueblo; lo trajo el «*tío*» *Angel;* luego pasó a poder del «*tío*» *Galletero,* que fue el primero en «*acondicionar*» una sala para teatro, con bastidores y decorados. En este local ofrecieron «obras» grupos de artistas que venían de Zamora; y también los «ambulantes» se presentaban en esa sala, siempre que probaran que tenían «antecedentes», es decir buenas referencias, si no se iban a algún patio. El «*tío*» *Galletero* usufructuó muchos años del manubrio. Entonces se realizaban bailes nocturnos los días jueves, además de los domingos que fueron siempre de tarde. «Me acuerdo de esos bailes

---

[1] «Refiérome a la clase oficial que más arriba queda dicho y quienes la constituyen, la cual, lejos de ser la directora en el progresivo movimiento, por sus propios intereses se resiste a toda iniciativa en tal sentido, porque permaneciendo estos habitantes en tan grande atraso, son explotados con más comodidad». *Costumbres comunales de Aliste,* de Santiago Méndez Plaza, Madrid 1900, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, págs. 9-10.

—interrumpio la bella campesina I. F.— al oír el relato. Entonces yo era una mierda (muy niña)»—dijo. Luego el *«tío» Marino* compró el manubrio y lo tuvo también algunos años. *Tirso Fernández* le sucedió en la posesión del instrumento —fue el primer no «tío», es decir, de más categoría social. *Pepe Merino,* que regresó de Buenos Aires, lo compró de poder de Fernández. Este abrió el primer salón de bailes. Pero, entonces *don* Ricardo Ballestero, que era abogado, trajo a Bermillo una *pianola* y abrió otro salón para perjudicar a Fernández, por «cuestiones políticas». Fernández se vio obligado a vender el «manubrio» y lo hizo a un compañero «emigrante», que también regresó de Buenos Aires, el *«tío Costales»*. Pepe Colino lo compró de Costales e instaló el café actual que se llama Central, unos dos años antes de que se iniciara la guerra. El café fue bien equipado y servido por mozos, e hizo quebrar el salón de don Ricardo. Después de la guerra prohibieron los bailes nocturnos de los jueves. Se cerró el teatro. El Grupo Juvenil se había dispersado. Ni el manubrio ni la pianola desplazaron al Pelegres. Fue el alto-parlante y las nuevas radiolas las que los «humillaron» y desplazaron, así como a los antiguos cantos y danzas. El cine vino pocos años después.

Doña Mercedes formó el Teatro Juvenil en la escuela de mujeres, pero hizo que participaran también en el grupo mozas que ya habían regresado. «Echamos comedias —contaba entusiasmada la Srta. J. Ch.— primero en la escuela, cuando yo tenía doce años». La primera obra que representaron se llamaba «La caridad encubierta». «En esos tiempos había curiosidad entre los labradores para ver las obras. Gastaban sus perras de buena gana».

El Teatro Juvenil se independizó pronto de la escuela de mujeres con el asesoramiento de la propia maestra, e incorporó a algunos mozos. Como ya había local bien equipado y público, el Teatro Juvenil ensayó muchas «obras» y las «echó» con tanto éxito que el dinero recaudado les sirvió, primero para realizar largas excursiones. Una vez fueron a los Altos del Duero, a la presa del Esla, por el famoso puente de Pino; luego visitaron Zamora y conocieron por primera vez el cine. En otra ocasión viajaron al balneario del Hervidero y se llevaron el manubrio, alquilándolo. Bailaron y se divirtieron mucho entre mozos y mozas. Pero, después, como seguían recaudando buenas sumas, decidieron comprar una Biblioteca Ambulante cuyo local central funcinó en la escuela. La biblioteca fue llevada a algunos pueblos, por los mismos jóvenes que formaban el grupo teatral, y en Bermillo prestaban libros a domicilio. La señorita J. Ch. recuerda sólo algunos títulos de los libros que figuraban en la biblioteca: *Ben Hur; Por un preso,* del Padre Coloma; *Inmaculada,* de R. Pérez y Pérez; *El Rosario*; poesías de Gabriel y Galán... «Es la única biblioteca pública que se ha conocido en Bermillo —dijo muy orgullosamente—. Nadie sabe cómo se perdió despues de la guerra».

No recordaba nuestra informante el nombre de un solo autor de las obras que representaron, pero sí de algunos títulos de las piezas: «El valle de la jaroza», «Rosa de Madrid», «Vía crucis»; «Qué tienes en la mirada», que era muy cómica; «Mi mujer es un gran hombre»...

El Grupo se fue renovando y duró hasta cuando nuestra informante tenía ya veintiséis años, y ella empezó a los doce, es decir que actuó durante catorce años. «Después ninguna juventud continuó la costumbre y... tampoco hubo tiempo. El 34 vino la guerra».

LA CULTURA INTELECTUAL EN 1958. MEDIOS DE INFORMACION Y LITERATURA. EL CINE.

El distribuidor de periódicos nos aseguró que ningún labrador compraba diarios ni «los leía siquiera de prestado». Aseguraba que en realidad no sabían leer y que los había visto y oído en la oficina de telégrafos rogar al empleado que les redactara los mensajes. Podía ser cierto esto último, que no leían periódicos lo había comprobado yo mismo. No llegaban al pueblo sino un diario de Madrid y otro de Zamora; algunos señoritos, especialmente los profesionales, estaban suscritos a otros periódicos madrileños.

En el «Bazar» había una sección de «Librería». No figuraban allí sino dos clases de publicaciones: «novelas del oeste» (norteamericano) y «Colecciones para damas», de las editoriales Bruguera S. A., de Barcelona; y Jara, y Colecciones El Cid, de Madrid. El propietario de la tienda afirmaba que estos libros se leían no sólo en Bermillo, sino en todas las ciudades grandes y pequeñas de España; «se venden por millones». Las colecciones para damas traían, al final de las novelas, un relato en figuras, «que era lo que más gustaba». «Todo el señorío de Bermillo lee estas dos clases de libros», decía rotundamente el dueño del Bazar. Para los niños traía una revista de aventuras: «Roberto Alcázar y Pedrín» con figuras a colores que, según nuestro informante, cubría también todo el Reino. Dijo que durante algún tiempo mantuvo en su Bazar un «servicio de cambio» y que algunos labradores lo utilizaron. Pero como era más el trabajo que le daba que las utilidades, lo canceló. Desde entonces un solo labrador compraba novelas del oeste, muy de vez en cuando.

El cine

Ocupa un pequeño local. En la platea había veinte filas de bancas; el altillo era bastante estrecho. El cine ofrecía funciones únicamente los domingos en vermut. La entrada costaba 4 pesetas para los adultos y una para los niños. En invierno el local era helado. Los labradores concurrían muy bien abrigados con sus sacones y tapabocas; los señoritos con sus gruesos abrigos. No asistían las señoras. Las bancas eran rústicas e incómodas, como para labradores. Los niños concurrían en gran número; les estaba prohibido ocupar el «balconcillo». Frecuentemente iban solos, sin la compañía ni vigilancia de sus padres. Pero también allí, hombres y mujeres ocupaban sitios alejados.

Parecía que no se seleccionaban las películas, como en el Perú, para los pueblos. En el Perú, las empresas dan especial preferencia a las habladas en castellano y principalmente a las mexicanas. En España la censura regía para todo el país, y luego las películas eran distribuidas indistintamente. Yo vi en Bermillo anunciadas obras italianas, francesas y norteamericanas, en la pequeña pizarra donde se solía escribir con tiza el nombre de la película. La asistencia de los labradores era nutrida, aunque se sabía de muchos, famosamente avaros, que jamás iban al cine ni a los bailes. «Cualquier película que den, el cine es bueno», era la afirmación de los labradores. «Así vemos otras ciudades grandes sin movernos de Bermillo. Algo aprendemos». En España todas las películas en lengua extranjera son dobladas al castellano.

AUSENCIA DE INSTITUCIONES SOCIO CULTURALES Y DEPORTIVAS

En las comunidades peruanas de categoría equivalente a Bermillo, existen instituciones deportivas y, casi siempre, otras de finalidad «cultural», o bien son instituciones mixtas, deportivo-culturalès. Las mujeres organizan por su parte clubs independientes. En las últimas décadas los comuneros indios han formado clubes deportivos, especialmente dedicados a fomentar el fútbol. Unicamente los indios siervos de hacienda, «colonos», permanecen al margen de todo el proceso de relativo desarrollo de las comunidades. Las competencias entre clubes de barrio, los interdistritales y aun interprovinciales son frecuentes, a pesar de las grandes distancias que en muchas regiones separan a los pueblos. Los clubes constituyen núcleos de cohesión al mismo tiempo que de estímulo competitivo entre barrios o entre grupos formados por causas de otra índole. Cuando la comunidad se ve comprometida a enfrentarse a otra en torneos deportivos, los clubes se coordinan y se refuerzan para formar una selección representativa.

Las veladas literario-musicales son para los clubes fuentes de recaudación de dinero y ocasiones en que los «intelectuales» y «artistas» de los clubes y de la comunidad encuentran la ocasión de lucirse y de «ilustrar» al público mediante conferencias y recitales. Al mismo tiempo, los instrumentistas y cantantes reciben el aplauso, vehementemente anhelado por los aficionados. Cuando alguno de estos programas ha tenido éxito sobresaliente, las comunidades se entusiasman e instan a los organizadores que realicen alguna gira que difunda el prestigio, «el alto grado cultural» que ha alcanzado el pueblo.

El *status* del intelectual y del artista (principalmente de los instrumentistas) es muy alto en estas comunidades. La unidad de medida del prestigio cultural de una comunidad constituye el número de los profesionales oriundos de cada pueblo que han regresado de los Institutos Universitarios. Algunas, como Muquiyaugo, del valle del Mantaro, han becado a los estudiantes distiguidos que concluyeron sus estudios secundarios en Huancayo o Jauja y los han enviado a Lima y los han mantenido hasta la terminación de su carrera, sin compromiso u obligación ningua de parte de los becado para con el pueblo. Gabriel Escobar afirma en su ya citada tesis que la segunda clase social en Sicaya, otra comunidadl del valle del Mantaro, está formada por los «intelectuales»; los comerciantes mayoristas han logrado desplazarlos del primer lugar.

En Bermillo y en las otras comunidades de Sayago que estudié o visité, no existe una sola institución social de fines culturales o deportivos. No hay otra cosa que las cofradías y congregaciones. La «cultura intelectual» constituye en Bermillo un monopolio del señoritismo. Hasta las primeras décadas del siglo, un profesional era considerado en las comunidades andinas del Perú como una especia de superhombre. En las propias capitales de provincia, un abogado o un médico, constituían individuos raros a quienes se trataba con un respeto apenas comparable con el que se daba al cura. La presencia de un médico, de un ingeniero o de un abogado en la capital de una provincia muy indígena causaba «sensación». Cuando mi padre, abogado, juez de Primera Instancia de una provincia, visitaba un distrito, (1920), era recibido con cabalgatas que «le daban alcance» algunos kilómetros fuera del pueblo, y todos los días que permanecía en el pueblo se convertían

en verdaderas fiestas. Un funcionario o un profesional gozaban de esa exhorbitante admiración y poder en aquellos tiempos. En las últimas décadas, con la difusión de la educación secundaria, la vinculación, activa, mediante las carreteras, de las sierra con la costa y la capital, los profesionales aumentaron considerablemente en número, especialmente los abogados. La «cultura intelectual» siguió siendo considerada como un factor que elevaba el *status* del individuo en su comunidad y como una actividad «peligrosa» y «subversiva» por los grandes terratenientes conservadores, hecho que influyó de manera indirecta pero importante en el fomento de la cultura intelectual.

Al comunero de Bermillo no se le ha permitido que tenga acceso a la cultura intelectual, se le ha marginado. Si llega a ser profesional deja de ser comunero; niega a sus padres. El comunero no lee, no se organiza con fines sociales o «culturales»; esta posibilidad parece estar absolutamente fuera de su propia imaginación. Las pocas cartas que recibí en respuesta a las que escribía a mis amigos son documentos en que el esfuerzo por expresarse por escrito se siente hasta causar angustia, y el resultado de tal esfuerzo apenas alcanza a la redacción de algunas líneas que exigen una atención especial para comprender su contenido. Contrasta este hecho con la fluidez y elocuencia, con lo sustancioso del lenguaje oral que estos mismos labradores hablan. Consideramos que sienten una especie de temor al lenguaje escrito, contrariamente a la audacia de ciertos jóvenes quechuas a quienes daba clases extraordinarias en el Colegio de Sicuani, porque ingresaron con un conocimiento confuso del castellano, tan confuso que muchos profesores consideraban la necesidad de echarlos de las aulas, por «imbéciles» e ineducables, puesto que no conocían el idioma. Estos jóvenes, por el contrario, se excedían en audacia al tiempo de escribir, se precipitaban a usar los términos recién aprendidos. Todos alcanzaron a «desimbecilizarse» en pocos meses y algunos de ellos lograron destacar como alumnos sobresalientes y llegaron a ser profesionales.

Es necesario comparar la situación actual de Bermillo con los tiempos del Grupo Juvenil de Teatro, de la Biblioteca Ambulante, del manubrio y del El Pelegre. No era tan ajena, entonces, para los vecinos de la cultura intelectual. Durante las últimas tres décadas se les ha aislado más; se les ha marginado. Y creemos estar seguros, como ya tuvimos oportunidad de tratar este problema en otro capítulo, que el comunero tiene conciencia de que el sistema actual persigue cercarlo, que lo ha cercado, y que se considera impotente para luchar contra tal intento. Puede esta convicción ser otra de las fuentes de su amargura, de su aparentemente resignada actitud blasfémica y de su retraimiento creciente con respecto a la lectura y a la recreación de tipo intelectual. Por reacción, se dedica exclusivamente al único campo que se le ha dejado libre: la crianza de vacas, la ruda y poco fecunda agricultura, y el juego del pelotaris, único deporte de la juventud.

Alguna relación específica existe entre esta zona de la provincia de Zamora y las comunidades del valle del Mantaro, única región del Perú donde este deporte es popularísimo. tanto en los pueblos de Sayago como en los del Mantaro, la arquitectura del «frontón», sus dimensiones, el cuidado con que se le mantiene, está en relación directa con la importancia del pueblo y de sus recursos. En las aldeas muy pequeñas de Sayago no hay frontón independiente, una de las paredes de la iglesia es destinada al juego; en cambio, en pueblos grandes como La Muga y Bermillo, el frontón es un muro especialmen-

te construido de piedra bien tallada. En el valle del Mantaro, los frontones de las aldeas son de adobe y en los pueblos grandes, de ladrillo y cemento.

Pero no existen en Bermillo grupos organizados de jugadores deportistas; no hay bandos rivales formados por circunscripciones o barrios; sólo se habla de unos jugadores más diestros que otros. A la hora de reunirse para el juego, forman grupos y, raras veces, apuestan alguna bebida refrescante o vino. En el valle del Mantaro se realizan campeonatos de barrios e interdistritales. Los «señoritos» de Bermillo no practican este deporte.

Dijimos que la cultura intelectual está monopolizada por los señoritos de alta categoría. Pero tampoco ellos mantienen entre sí vínculos organizados de ninguna clase. Su lectura favorita son los tipos de libros que el Bazar ofrece en grandes cantidades y siempre con «novedades» más recientes; porque en las novelas de cowboys y de «amor» se fabrican en serie. En la propia ciudad de Zamora hay sólo algunas librerías, escuálidas de fondos, aparte de las mismas «series». Los «intelectuales», que tiene representación en el Ayuntamiento de Bermillo, están integrados por los maestros y profesionales, cuya actividad es de tipo rutinario. También ellos se mantienen dentro de un cerco bastante estrecho, como el que corresponde por lo general a la intelectualidad de una pequeña villa. A través de mis entrevistas con uno de los profesionales de mayor ascendencia en el partido, pude comprobar que no tenía acceso sino a la literatura básica de su profesión, y declaró que en España se daba gran estímulo a los libros «entretenidos» y exentos de toda referencia a problemas serios y mucho menos a los de carácter social. Que él, como los otros profesionales, tenían «mucho trabajo» y que no era posible encontrar revistas que ofrecieran artículos informativos sobre «lo que pasa en el mundo» tanto en la política como en los «avances» del pensamiento y de la ciencia. «Vivimos en esta aldea aislados, pero no crea usted que los de Zamora y Salamanca disfrutan de muchos más medios de información. Claro que algo más tienen y no falta quien puede conseguir, con un esuferzo especial, revistas extranjeras, que allá sí hay de todo. Pero en España, en España misma que se diga, poco se publica»

Sus *títulos* le conferían a los profesionales de Bermillo una posición en algo semejante a la que gozaban los profesionales en las pequeñas ciudades y aldeas andinas del Perú de hace cuarenta años. El *título* era considerado como algo que por sí mismo confería sabiduría y «superioridad» casi irracionales; el *título* daba al individuo, como el apellido aristocrático, un valor especial, independientemente de la calidad del titulado. El profesional, hijo del labrador «bruto», apenas adquiría un título se diferenciaba automáticamente de sus propios padres, establecía entre ellos y el hijo una distancia inalcanzable. La «cultura intelectual» de los señoritos era, pues, de carácter casi exclusivamente formal. El señorito mejor informado acerca de lo que ocurría en el mundo y que reflexionaba sobre la realidad de la pequeña villa, de España y de algunos otros países, con elementos de juicios personales y no esterotipados, era en Bermillo no un profesional sino un empleado de baja categoría. Pero aún él, como lo hemos anotado en otro capítulo, era prisionero, por lo menos en apariencia, del prejuicio insensato de que había diferencias de *naturaleza* entre el señorito y el labrador. Si comparamos este prejuicio con la evidencia de que están imbuidos la mayoría de los terratenientes andinos peruanos acerca de la *animalidad del indio*, encontraremos que la diferencia no es tan grande y que la de Bermillo es todavía más irracional.

IMAGEN FINAL

Afirmamos que Bermillo no es una comunidad muy típica de Sayago, porque es la única que está dividida en dos castas; y por tal razón es en cambio un grupo social cuyo estudio puede ofrecer una imagen bastante aproximada de la estructura social predominante en España y en algunas comunidades del Péru. Ya intentamos demostrar cómo el señoritismo bermillano, no obstante de tener bases acusadamente locales ha tomado las atribuciones y el *status*, la conducta mental del señoritismo hispánico a pesar de ser una «aristocracia» que trabaja.

La dinámica de esta cultura es impulsada y mantenida por la lucha de castas de que nos hemos ocupado detenidamente. La presencia del señoritismo y la autoridad o predomino absolutos que ella ejerce en Bermillo no ha permitido que las tensiones internas de origen económico que existen entre la casta de los labradores se agudicen y se resuelva, como en La Muga y en San Vitero, en una lucha de ricos y pobres que, en La Muga, concluyó en la liquidación de las tierras comunales y la formación de una sociedad individualista en la que sobreviven, como en ciertas comunidades del Perú que han seguido un proceso de desarrollo semejante, formas de vinculación comunal. En los capítulos siguientes hemos de intentar ofrecer una descripción comparativa de las dos comunidades citadas con la que acabamos de estudiar.

Alrededor de la gran sombra del negrillo de la plaza, amigo y casi protector paternal de los niños, o del esqueleto invernal negruzco e imponente de este mismo árbol, transcurre lenta, por fuera, la vida de Bermillo, entre el laberinto de casas de piedra oscura y el cerco de piedra de las cortians regocijadamente levantadas por los labradores ricos; pero por dentro, están caldeados o temerosos los ánimos. Quienes tienen el corazón y la vida oprimidos, blasfeman, como la más intensa forma permitida de expresar su descontento y su amargura concentradas. Los supuestamente satisfechos, blanden el insulto despectivo («brutos», «brutos por la voluntad de Dios») y, cuando lo creen conveniente utilizan la cárcel. El etnólogo, más intuitivo que académico creyó percibir en este conflicto, una no tan desigual posibilidad de fuerzas. La solución del conflicto tendrá seguramente caracteres distintos a los que hemos de ver que se desencadenaron en La Muga.

Mi sabio, viejo, queridísimo y rubio amigo, el labrador C., debe estar quizá reflexionando en este instante sobre las mismas cosas acerca de las cuales yo escribo: «Llevan de razón ellos (los señoritos)... pero en la cabeza no tiene más seso que nosotros piojos. Y los piojos se matan, amigo, fácilmente...».

LA MUGA

Una comunidad quiñonizada en desarrollo hacia una sociedad de tipo liberal

LA MUGA ANTES DE LA QUIÑONIZACION DE LAS TIERRAS

UNA REFERENCIA NECESARIA ACERCA DE NUESTROS INFORMANTES, AL PUEBLO Y LA COMUNIDAD EN SU ASPECTO ACTUAL

No existen en La Muga diferencias formales de tratamiento entre los vecinos por razón de sus diferencias económicas. Todos se consideran iguales entre sí. A la única persona que le dan el tratamiento de Don es al médico, que no es del lugar; pero el título no hace del médico una persona de categoría superior; no lo consideran como a tal. Así, la actitud frente a un recién llegado, a un forastero es, aparentemente, la misma que la de los vecinos de Bermillo; pero éstos, cuando se les pide información acerca de la vida de las gentes, ofrecen una visible resistencia temerosa, mientras que los de La Muga hablan con liberalidad y cuando se trata de algo que consideran como tema que no les toca juzgar lo dicen francamente.

En La Muga tuvimos así varios informantes de extraordinaria inteligencia y memoria. Un anciano de 85 años, L. G. respetado, casi venerado por pobres y ricos a causa de su sabiduría, su experiencia, su conocimiento minucioso y vivo de la historia del pueblo y de su conducta que «siempre fue como Dios lo manda, a pesar de ser uno de los hombres más ricos del pueblo e hijo de ricos». Otro de nuestros amigos fue un hombre maduro, A. M., ex-alcalde. Con excepción de muy pocos vecinos todos los demás consideraban la gestión de este ex-alcalde como muy buena. Tuvimos otros dos informantes que además de ser labradores se dedicaban a otros negocios importantes. Uno de ellos, P. R. era dueño de la tienda comercial más grande, y el segundo un caballero que había estado fuera de la comunidad durante un largo período, dedicado al comercio, A. S. Estos dos últimos vecinos tenían un conocimiento mucho más vasto de las cosas, no tanto porque hubieran recibido instrucción de mayor grado sino porque conocían más mundo a causa de sus ocupaciones. A. S. leía revistas y libros, estaba relativamente ilustrado acerca de la historia de España y había reflexionado mucho sobre la guerra civil y sus consecuencias. Su lucidez e información eran notablemente superiores a la de todos los demás vecinos, excepto el anciano L. G. que discernía con un juicio muy semejante al de nuestro gran

amigo C. A., de Bermillo, en cuanto, frecuentemente, hablaba con sentencias bonachonas o irónicas en las que resplandecía la sabiduría de quienes han permanecido al margen de la ilustración intelectual y están inspirados por el conocimiento tradicional profundo que el pueblo tiene en los países de gran antigüedad histórica. La dueña de la posada, a quien nos hemos referido repetidas veces en nuestro estudio sobre Bermillo, fue, asimismo, una informante franca y concienzuda. Aparte de estas cinco personas, entrevistamos a muchos labradores, artesanos y pequeños comerciantes, con quienes alcanzamos fácilmente a establecer una cordial amistad.

* * *

Sorprende desde el primer instante la gran extensión del campo que cubren las cortinas. En todas las demás comunidades de Sayago las cortinas ocupan sólo una parte de las tierras, las que rodean al núcleo urbano. En La Muga, casi todo el término está quiñonizado y cuidadosamente cercado. Nuestro amigo, el comerciante, calculaba en una suma altísima la cantidad de energía que se había gastado, «inútilmente», en acortinar las tierras propias. «Tenemos que tumbarlas pronto —nos dijo— porque traeremos tractores y las piedras que tanto sudor han costado nos servirán de estorbo. Así es el egoísmo humano».

La Muga está a 5 kilómetros hacia el NE. de Bermillo. En 1923, según el libro de Ballesteros, tenía 848 habitantes; el último censo de 1960 le asigna una población menor: 844; pero seguía ocupando el quinto lugar, después de Fermoselle, Pereruela, Almeida y Bermillo, en el partido de Sayago.

El aspecto urbano mostraba una mayor dispersión que el de Bermillo. Las tierras cercadas y sembradas que separaban las agrupaciones de casas eran más numerosas que en Bermillo. La iglesia quedaba al extremo norte del núcleo urbano, sobre el lomo de una suave colina que ocupa el pueblo. La colina, por el lado del camino a Bermillo, concluye en un pequeño río orillado de árboles. Del río hacia el este se extiende un campo muy llano no sembrado; es el campo ferial. Una fila de grandes cruces de piedra se muestra en el límite del campo municipal quer sirve para la feria y, hacia el oeste, otras cruces de la misma piedra oscura abren el camino que comunica el pueblo con Tudera y otras comunidades pequeñas.

Las calles no siguen ningún trazo preconcebido; ondulan entre los sembrados; muchas de ellas son ciegas; forman un laberinto. Las casas muestran el mismo tipo de arquitectura que las de Bermillo; algunas tienen muros de apariencia ciclópea; la mayoría enlucidas de barro y encaladas. Muy pocas casas hay de dos pisos. El frontón para el juego de la pelota es grande y el campo forma una pequeña plaza.

Pero La Muga tiene una apariencia más rural que Bermillo; las oficinas públicas, propias de una capital de partido, y el comercio, son más numerosas y de mayor cuantía en Bermillo, excepto el establecimiento de P. R., de La Muga, que ocupaba una esquina de la plaza y que ofrecía toda clase de mercaderías, desde productos alimenticios hasta herramientas. Una diferencia significativa existía, sin embargo, entre P. R. y los comerciantes

importantes de Bermillo. P. R. concurría a las ferias como cualquier ambulante y alquilaba un puesto, especialmente para la venta de herramientas. Los comerciantes de Bermillo consideraban esta forma de venta como «indigna» de su condición.

En La Muga hay tres cafés grandes. Después de las seis de la tarde, y los domingos y días de fiesta, mañana y tarde, todos tienen una concurrencia abundante. Resulta muy difícil conseguir una mesa libre. Los vecinos se sientan, por supuesto, junto a cualquier otro labrador, aunque, cuando van en grupo prefieren ocupar una sola mesa. El más grande de los cafés tiene dos salas, una en piso alto y otra en el bajo. Resultaba sumamente agradable permanecer charlando en estos locales con cualquier vecino. El ambiente era de gran alegría. Algunos labradores jugaban al dominó o a las cartas, y podía sentirse, desde el primer instante, la ausencia de jerarquías entre los concurrentes. Parecían uniformados, como en las comunidades de indios del Perú, por la semejanza de los trajes, en forma, color y calidad. Frecuentemente, vi al médico beber con los vecinos y recibir un trato igual que el de cualquier labrador.

En La Muga todos son comuneros vecinos, salvo los criados que, como en Bermillo, ocupan un lugar inferior, y en La Muga, el número de criados es algo mayor.

TENENCIA DE LA TIERRA ANTES DE LA QUIÑONIZACION

No pudimos conseguir información exacta acerca de la extensión de tierras propias y de las comunales. Según L. G. y A. M. más de las tres cuartas partes del término eran comunales. El común de La Muga era más grande que el de Bermillo; «tenía dos campos inmensos con valles, fuentes y tierras de sembrar y una dehesa muy grande y buenísima, «Sobradillo de las Garzas». L. G. explicaba el origen de esta riqueza narrando una leyenda: «La Muga se llamó en realidad, hace muchísimos años, y durante un tiempo, La Muda, porque tres pueblos diezmados por la sarna se «mudaron» al nuestro; esos pueblos fueron: El Curtido, El Villar y El Sarneo. De El Sarneo quedó sólo una mujer y ella trajo a La Muga la pertenencia de todo el término de su pueblo».

Las tierras comunales estaban divididas en sectores: el Término Municipal y la dehesa de Sobradillo de las Garzas.

El Término Municipal era «propiamente» el común y el más vasto. Todos los vecinos recibían una parcela anual en las tierras de arar; se llamaba portillas a esas parcelas. Pero «los valles, que eran lo mejor del común no se repartían; estaban destinados para el ganado; no se araban». Como en Bermillo, el reparto se hacía «a la suerte» y nadie podía saber en qué parte le tocaría su portilla en el próximo año.

Sobradillo de las Garzas había sido comprada por los labradores a «unos monjes», en el tiempo de los abuelos de L. G. Los compradores, que fueron los ricos, sólo adquirieron el derecho de propiedad «por una vida»; luego esas tierras ingresaron al común. El término y Sobradillo estaban divididos en tres hojas; las tierras se araban y sembraban por terceras partes, cada tres años. Las parcelas de Sobradillo se llamaban El cuarto.

Fernadiel fue una dehesa que pertenecía al Marqués de San Felices de Aragón que residía en Madrid. Los labradores tomaban, voluntariamente, una parcela en la dehesa y

pagaban por ella una «renta». Cuatro vecinos estaban encargados de llevar anualmente la renta y se la entregaban a don Carlos, el administrador del Marqués. A pesar de que la dehesa tenía un propietario, los vecinos la consideraron siempre como que formaba parte del común, porque era parcelada por el mismo quiñorizador del Municipio y la «renta» que se pagaba era «una miseria».

Aprovechamiento de las tierras. Ricos y pobres

Nuestros dos informantes principales, que eran labradores ricos, afirmaban que el aprovechamiento de las tierras comunales era muy desigual. Los pobres no sacaban provecho de las tierras de pastos porque no tenían ni podían tener ganado; tampoco aprovechaban bien las de arar, porque no teniendo vacas no las podían arar como era debido. Así se quedaban siempre pobres «sin esperanza de mejoría» y los ricos tampoco lo eran tanto como ahora, porque lo que producía la tierra no valía «gran cosa»: centeno y malas patatas. Ganado había, sobre todo ovejas, pero tampoco valían mucho. «Así y todo, entre un rico y un pobre había una diferencia tan grande que, después hemos comprendido que de veras era una ofensa a Dios».

Era el tiempo de los piojos, de los colchones de bágalo. No se conocía el trigo. Las tierras del común producían cada vez menos, porque nadie las cuidaba, puesto que nadie sabía si la misma parcela le iba a tocar o no al año siguiente.

Los pobres andaban muy mal vestidos, «un traje de paño pardo que ellos mismos tejían les duraba hasta que se les caía del cuerpo. Los ricos teníamos caballos; con la venta de unas dos vacas podíamos disponer de dinero en tal cantidad que era el asombro de los pobres. Nunca un pobre podía aspirar a formar parte del Concejo, porque para serlo había que vestirse como era debido y un traje de esa calidad no la compraba un pobre ni con diez años de sus ingresos».

Una sola taberna existía en el pueblo, y el Concejo tenía que protegerla. La mayor parte de los negocios se hacía «cambiando los productos, porque el dinero era muy escaso». No existía ningún café ni tienda de comercio. En la taberna vendían sal, azúcar, tabaco, velas... Lo demás había que comprarlo en Bermillo.

«No tratábamos mal a los pobres; los considerábamos igual que a nosotros; pero ellos, aunque orgullosos, estaban apretados por la miseria. Comían y dormían como perros. Tuvieron razón en alzarse y los ricos se ofuscaron, seguramente porque así convenía», afirmó L. G.

No todos los pobres podían comprarse una capa de invierno, porque la hacían maestros que no tenían labranza y cobraban su trabajo en productos. Los pobres no disponían sino de lo necesario para no morirse de hambre. «La libra de ternera que se consumía en la taberna, frita o asada, costaba cuatro perras (20 céntimos); si al tabernero no le permitían participar en el consumo, cobraba un real (25 céntimos)».

Los ricos mandaban pastar su ganado con criados. A. M. recuerda que había labradores que tenían hasta 800 ovejas y en los valles «podía verse, como una gracia divina, miles de ovejas». También se contrataban criados, entre los pobres, para porqueros. «En fin,

había más y no había», concluyó por decir el anciano L. G. «Porque todas esas riquezas daban muy poco dinero y el *rico no era verdadero rico y el pobre no podía ser más pobre*».

Dos partidos políticos rivales dividían al vecindario: el Conservador que tenía por cabecilla a los Garrote y el Liberal a los Marino. «La única diferencia que existía entre nosotros —afirmaba L. G.— era que ellos, los liberales, eran republicanos; y nosotros, monárquicos; pero en todo pensábamos igual. Ellos se hacían llamar el partido de los pobres, pero tenían mayor número de ricos que nosotros». Uno de los viejos Marino convino en que esto era cierto.

Los métodos de la política eran exactamente iguales que los de Bermillo. Las normas morales también eran las mismas. Lo que diferenciaba a las dos comunidades era que en La Muga la lucha se desencadenó entre grupos sociales formalmente iguales, aceptados y tenidos como iguales, por ambos bandos, pero que estaban radicalmente diferenciados por la economía: labradores ricos y labradores pobres. «Hasta que a los pobres les salió un cabecilla muy listo, de mucho seso y valiente, Ramón Iglesias, que en paz descanse, aunque fue gran enemigo de mi padre», declaró L. G. solemnemente. Me pareció percibir en el tono de su voz un cierto deje de sorna, cuando dijo «que en paz descanse». Le pregunté, entonces, cuál había sido el final de la suerte de Iglesias. «Fue trágico, No lo merecía creo», contestó el anciano con el mismísimo tonillo raramente jocundo[1].

En su pequeño libro *Costumbres Comunales de Aliste*, que hemos citado, ya Santiago Méndez Plaza describe un cuadro muy semejante, en ciertos aspectos, al de La Muga no quiñonizada. Pero en Aliste no existía propiedad privada alguna. Todas las tierras eran comunales. Hacían de ricos las autoridades oficiales, que se aprovechan de su poder para exaccionar a los comuneros, y los prestamistas que adelantaban dinero con intereses leoninos. Todas las deudas eran cobradas en productos y a la hora de la cosecha. No había tiendas de comercio. La aparición de la propiedad privada se produce en Aliste, después de la manumisión y por obra de estos prestamistas y burócratas. Aliste era un feudo que pertenecía al Marqués de Alcañices. Muy pronto surge en las comunidades de Aliste una lucha entre pobres y ricos, todos labradores.

Un hecho singular es necesario destacar con respecto a La Muga y Bermillo: ninguna persona anciana recordaba que las comunidades hubieran tenido dificultades con propietarios de dehesas en Sayago. No hubo luchas entre las comunidades y los aristócratas terratenientes. Ya en otro capítulo tratamos de explicar este hecho por la extremada pobreza de las tierras de la zona. Cuando los labradores estuvieron en condiciones de comprar las dehesas, sus dueños no tuvieron ningún inconveniente en venderlas, y en 1958 no existían una sola. En cambio, en otras regiones de Castilla y Extremadura, las comunidades, que fueron muy ricas, acabaron por ser desmembradas e invadidas por los

[1] Después del triunfo de los pobres, Ramón Iglesias fue nombrado Secretario del Ayuntamiento. Se desempeñó algunos años con eficiencia. «Nadie lo hubiera creído», afirmó L. G., pero delinquió «casi sin necesidad, porque el hombre estaba bien y muy considerado». Alteró las medidas de los quintos (reclutas). Leyó en el local del Municipio las medidas verdaderas, pero apuntó otras falsas para librar a algunos mozos que lo habían sobornado. El alcalde descubrió el delito y lo denunció. Lo juzgaron y condenaron a treinta años de prisión en algún lugar de África, de las posesiones de España. Años después consiguió que le permitieran mandar por su esposa e hijos. Y no se supo nada más de él. Llegó el rumor no confirmado, pero probable de que había muerto en la prisión. La pena que le aplicaron fue considerada por todos en La Muga, aun por sus enemigos, excepto un comerciante, como excesiva.

grandes propietarios. *La Comunidad y la Tierra de Segovia*, de D. Carlos de Lécea y García, publicada en Segovia en 1898, contiene una dramática historia de cómo la gran Comunidad y Tierra de Segovia o la Universidad de la Tierra, fue liquidada en varios siglos de sucesivos despojos por los reyes de España que adjudicaron esas tierras a grandes señores y a congregaciones religiosas. Sayago estuvo protegido por su pobreza.

HISTORIA DE LA QUIÑONIZACION

En el ya citado libro de Lécea y García encontramos nítidamente explicado el origen de la palabra quiñón que significa en todas partes de Castilla y Extremadura, lote o parcela de tierra. Ya en el estudio de Antonio Floriano, que también hemos citado, sobre el problema medieval de la propiedad de la tierra en Cáceres, encontramos algunos antecedentes no muy explícitos sobre el origen de esta palabra. Nos importaba conocerla por la aplicación que tiene en todas las comunidades de Sayago; pues, si bien las denominaciones locales de parcela son varias, la palabra quiñón es genérica y de uso común. «Para defenderse de las excursiones de los sarracenos ocultos en los altos bosques de Lozoya —dice de Lécea y García (cap. IX)—, la comunidad organizó una milicia de cien jinetes de lanza, y los llamaron *Quiñones.* Después dividieron todo el extenso territorio en cuatro cuadrillas, disponiendo —Ordenanzas de 1302— como obligación de los caballeros de tener casa, fabricarla y poblar la zona «habiendo de sostener caballo propio que valiese por lo menos 200 maravedís». *Estos se consideraron después dueños de la tierra o quiñones que les concedieron*».

El cabildo, la petición de los pobres. El juicio

Durante un cabildo, cuando don L. G. tenía entre veinticuatro y veinticinco años, el labrador pobre Ramón Iglesias pidió que los ricos dieran alguna compensación a los pobres por «el mucho mayor uso y aprovechamiento» que éstos hacían del común. Según L. G. y A. M., Iglesias no tomó acuerdo previo con los pobres sino que hizo el pedido por su cuenta, a sabiendas de que sería apoyado por todos ellos. Y así fue. Los labradores sin hacienda lo aclamaron y exigieron a voces que se llegara a un acuerdo. Pero los ricos se «ofuscaron». «Nos dimos cuenta que en el fondo éramos soberbios», afirma L. G. El alcalde, que entonces era el padre de nuestro informante, dio una respuesta humillante a los pobres:

«Si no tenéis hacienda cortaos las narices e id vosotros a comer el pasto con vuestros hocicos».

Según A. M., que pertenece a una familia políticamente rival, por tradición, de los G., el alcalde que presidió aquel cabildo «era más malo que su propio apellido».

Los pobres, encolerizados y dirigidos por Iglesias, consultaron con un Procurador de Bermillo y denunciaron las tierras comunales. El Gobierno atendió la solicitud y envió al juez del partido a La Muga, para que realizara una inspección ocular. Con el mal consejo

del alcalde, los ricos, en lugar de entrar en razón y entenderse con el juez, decidieron asustarlo. Y lo encerraron. Rodearon la casa en que estuvo alojado y le hicieron un escándalo, tocándole latas y cencerros. Como el juez estaba resguardado por dos policías armados, les ordenó que dispararan al aire. Uno de los tiros vino a caer junto al caballo de uno de los ricos. El hombre se «pegó un susto de los grandes, y huyó». Todos los ricos fugaron. Así el Juez se llevó una impresión peor de los ricos, «peor de lo que eran». Y el Gobierno falló a favor de los pobres.

La quiñonización del común

El *término* fue dividido en más de 150 quiñones. Cada lote se tasó en 50 duros, 250 pesetas. Lo vendieron primero en tres partes; fueron los compradores seis vecinos ricos cuyos nombres citaron. Estos a su vez los vendieron a todos los pobres que pudieron comprar lotes. «No les valió mucho a los pobres ganar el juicio, porque la mayor parte de ellos tuvieron que vender sus lotes a los ricos, porque no teniendo hacienda no podían trabajarlas». Los ricos acumularon más tierras y los pobres se quedaron con un pequeño capital. El Gobierno se benefició con el valor íntegro del común. Como era una suma alta, asignó al Municipio una subvención anual de 2,000 pesetas que cumplió en pagar durante muchos años.

Quiñonización de Sobradillo

Como los pobres estaban «envalentonados» y no habían sacado gran provecho de la quiñonización del término, solicitaron la de la dehesa de Sobradillo de las Garzas. Los ricos se opusieron nuevamente. Esta vez se fundaron en que no se accedería al pedido, porque la dehesa no había pertenecido originariamente al común y era propiedad del Municipio. Pero también en este juicio ganaron los pobres, y la dehesa se lotizó. Fue el quiñonizador de Sobradillo, «un tal Domingo Felipe, el mismo que quiñonizó el término. Era gran conocedor de todas las tierras de La Muga». Como se supo la decisión del Gobierno a tiempo, todos los mozos del pueblo se casaron, aun los que no habían alcanzado edad necesaria para el servicio militar, porque los solteros no tenían derecho a recibir tierras del común.

El Gobierno no percibió nada por los quiñones, porque Sobradillo era propiedad que el pueblo había adquirido; se pagó únicamente 35 pesetas por cada lote, para los gastos del juicio.

La quiñonización de Sobradillo fue un rudo golpe para los ricos: «Era y es la mejor tierra de La Muga —afirmó A. M.—. Sus valles eran como la gloria de Dios —y se quitó el sombrero—. Y ahí están, aunque no lucen como en su principio. Porque entonces, cuando era del común, 10 ó 12 pearas de mil cabezas de ovejas, aparte de muchas otras más pequeñas, se mantenían de los valles... Ahora no hay ovejas ni hay pobres en nuestro pueblo».

La compra de la dehesa de Fernandiel

Los pobres dejaron de serlo con la adjudicación de las tierras de Sobradillo. Aun los más desvalidos tenían ya un pequeño capital obtenido con la venta de los lotes del término. Los quiñones de Sobradillo no fueron vendidos sino por contadísimas personas. Los demás adquirieron ovejas a bajo precio, luego las vendieron en otros mercados y pudieron comprar vacas. Los ricos se vieron obligados a deshacerse de sus ovejas porque, cerrados los valles de Sobradillo, no tenían donde mantenerlas. Tampoco ellos quedaron muy descontentos, porque tuvieron la oportunidad de comprar más tierras a bajo precio. Todas las tierras, ya propias, recibieron el cuidado esmeradísimo de sus dueños, especialmente de los pobres. Y alcanzaron a producir el triple que antes, que nadie las cuidaba. Empezaron a sembrar trigo en lugar de centeno. «Y el trigo dio. No lo creíamos, pero creció ante los ojos de Dios y de los vecinos que no cabíamos de felicidad. ¡Y cosechamos trigo en la misma tierra que antes sólo producía centeno cada vez más malo!»

Entonces los vecinos, ricos y ex-pobres, decidieron proponer la compra de Fernandiel. El padre de A. M., fue comisionado por la Comunidad para solicitar al administrador, don Carlos, que intercediera ante el Marqués para que aceptara vender la dehesa. Se inscribieron 192 labradores para pagar el costo de la dehesa. El Marqués accedió, y señaló el precio de 55.000 duros. Los vecinos aceptaron sin discutir este precio, y los mismos cuatro labradores que le llevaban anualmente la «renta» de Fernandiel, le entregaron el dinero al administrador. Los labradores jamás vieron al Marqués.

«Esa tierra es buenísima, señor —exclamó don A. M.—. La puede usted ir a ver, es una bendición. Sólo cuatro lotes de aquellos 192 valen más que todo lo que se pagó por la dehesa». El dueño no la conocía, ni el administrador, que vino una vez al pueblo y no pasó en La Muga sino una noche, alojado en la mejor casa del pueblo.

Con la adquisición de Fernandiel todas las tierras de La Muga se conviertieron en propiedad de los vecinos. Un nuevo período de la historia de la comunidad se inició.

Quedaron únicamente algunos trozos pequeños de tierra comunal, que no fueron quiñonizados porque se reservaron para las necesidades del Municipio. El Ayuntamiento los daba en arrendamiento, mediante remate público. Hacía pocos años que habían lotizado el de mayor extensión y lo vendieron. Con el dinero recaudado construyeron el nuevo local de las escuelas y el del Ayuntamiento. Pero aún quedan algunas tierras cuyo arrendamiento se remata, y un pequeño valle que se entrega anualmente al dueño de los *Sementales del Pueblo*, por los servicios que presta. Además, hay una gran era comunal para la cosecha, y otras más pequeñas.

CONSECUENCIA DE LA QUIÑONIZACION

EN LA ECONOMIA Y LOS VALORES

Informe y juicio de dos campesinos. Pregunté al labrador A. M. si la situación general del pueblo y de los vecinos era mejor antes o después de la quiñonización. A. M. pertenece desde sus abuelos al grupo de los ricos.

«Mucho mejor después. ¡Qué va!», contestó muy enérgicamente.

Le pedí que especificara hasta donde le fuera posible los hechos con los que podía demostrarse lo que afirmaba tan rotundamente:

«Antes no se comía pan de trigo —me dijo— sino pan negro. No se podía imaginar que alguien se dedicara a la panadería. Todos hacíamos nuestro pan. Ahora hay dos panaderías, y bien grandes. No se comía carne; no se tomaba vino; no corría dinero. Eran todos pobres o como pobres. Las tierras producían poco y mal; no las cuidaba nadie, porque no eran suyas y se entregaban sólo por un año. No las abonaban nunca. Ahora guardan todos el estiércol para abonar sus pertenencias; han construido albañales para que escurra el agua sin lavar la tierra. Antes el agua se llevaba lo mejor del jugo del suelo».

Charlábamos en la calle. Me llevó del brazo hacia una pequeña cortina cuyos muros daban a la calle: «Mire usted —me dijo allí—. Mire esa yerba, de flor morada; parece que hubiera sido sembrada y cultivada, porque reina en esta finca. Y sin embargo es yerba mala; no sirve ni para los cerdos ni para las gallinas, ni para nada. ¿Por qué señorea aquí? Porque los dueños están desavenidos, no se sabe a quién va a pertenecer. Pero cuando se deslinde y se adjudique esta cortinica a un amo; él la cuidará, la abonará. ¡Y verá usted lo que produce! Así era la tierra del término. Daba centeno pudiendo producir trigo; nadie la abonaba y año tras año iba perdiendo su fuerza».

Esta era una reflexión sencilla que me permití exponerla ante los vecinos de Bermillo, sin que la tomaran en cuenta: «Aquí todo Cristo recibe su tierra por un año y así será hasta que el mundo se acabe...», me contestó uno de ellos.

Recordando cómo muchos pobres se vieron obligados a vender sus lotes, pregunté a mi buen amigo: «Pero ahora habrá más labradores pobres, puesto que ha desaparecido el común y muchos pobres tuvieron que vender sus quiñones».

«¡Que va, señor! —exclamó con entusiasmo—. Cuando mi padre, que en paz descanse,

era alcalde, recibió una orden de informar cuántos pobres de solemnidad había en el pueblo. Y como respondió que sólo tres, se persignaron».

Afirmó que en ese año de 1958, únicamente diez vecinos podían ser considerados como pobres en La Muga, porque no tenían casa propia ni tierras y el Ayuntamiento pagaba al médico la iguala por todos ellos. «Pero estos diez son rogados para trabajar porque no hay peones en el pueblo. Estamos temblando los ricos —dijo; era el mes de mayo— con la siega que se acerca. ¿Dónde conseguiremos jornaleros? Si no vienen a ofrecerse cuadrillas de Fermoselle, vamos a vernos en las negras... Aquí no hay pobres y hay ricos».

El capital antes y después de la quiñonización. El mismo A. M. recordó que hacía unos cuarenta años, cuando su padre era alcalde, recibió la orden de informar cuántos vecinos alcanzaban a un capital de 50.000 pesetas, considerando las propiedades y la hacienda. Y sólo pudo contarse a 10. «Ahora todos los vecinos pasan de ese capital y seguramente más de diez pasan de los diez millones».

L. G. afirmó que antes de la quiñonización La Muga no se diferenciaba en nada de Zafara, Tudera y Villamor, y que ahora hay mucho dinero. Que las ovejas habían disminuido pero que las vacas aumentaron mucho y son ellas la verdadera riqueza. Y también el comercio, los cafés; todos los negocios. ¡Antes La Muga era como Tudera!».

Tudera es una comunidad vecina a La Muga, y más pequeña. Pregunté a L. G. y a varios otros vecinos, cómo, encontrándose tan cerca, Tudera, Zafara y Villamor, no habían seguido el ejemplo de La Muga: «Porque en esos pueblos no hay pobres ni ricos. No hay maldad», afirmó A. M. «Porque los pocos ricos, *que no lo son,* no tuvieron ocasión de ofender a los pobres», dijo L. G.

Luego contó, citando los nombres propios, el número de criados que había en toda la comunidad, y llegó a citar hasta trece. «No hay más», dijo. «Todos los otros tienen labranza».

El comerciante P. R., en discrepancia. Poseía una trilladora, la única del pueblo; era uno de los hombres que más cortinas poseía en los tres sectores tradicionales del término: en el antiguo común, en Sobradillo y en Fernandiel; además, era dueño de la tienda comercial más importante de La Muga y una de las mejor surtidas de Sayago, exceptuando las de Fermoselle. Pero, ya lo anotamos en páginas anteriores, P. R. vendía también en las ferias de todas las comunidades. Era probablemente el hombre más acaudalado de La Muga, el de mayor iniciativa y el más emprendedor. No era mal visto; los vecinos no dejaban de admirarlo. Era un astuto comerciante.

«La quiñonización trajo un mal grave —afirmó—. Trajo la desaparición del ganado lanar y el mayor costo del sostenimiento de las vacas. Antes era muy fácil mantener el ganado vacuno y no costaba nada el del lanar. Ambos ganados se echaban a los valles; *ahora hay que darles de comer con las manos, como es fama que en La Muga se hace*».

Aceptó que había aumentado el rendimiento de las tierras pero dijo que se habían perdido miles de metros con la construcción de las cortinas. «Era triste ver afanarse a los hombres y perder sangre en levantar las cortinas. Querían tener su cortina, su tierrita cercada. Si no, no les parecía propia». Le expliqué que se trataba de una aspiración perfectamente lógica, que las cortinas por ser tales costaban más que el oro en casi todos

los pueblos». «Así es, respondió; pero ahora han empezado a entender que no eran indispensables, que nos van a estorbar y nos han quitado la tierra. No podremos utilizar máquinas con esos millares de cercos que obstaculizan los campos llanos». Le objeté, recordándole que si los pobres no hubieran levantado los muros habría sido difícil guardar la tierra de la invasión del ganado y convertirlas en tierras de arar o conservarlas para uso individual. Y que la prosperidad no habría alcanzado a toda la comunidad.

«Eso no —replicó el comerciante—. Ese es un pensamiento simple. El alto costo de los productos habría venido igual, lo mismo que la abundancia del dinero y del ganado que es la riqueza básica, y ella se hubiera mantenido con menor costo y el ovejuno no habría desaparecido».

Me costó no poco esfuerzo demostrarle que la capacidad productiva de la tierra se había logrado como consecuencia de su quiñonización; que los propios labradores ricos así lo afirmaban y probaban. Y que sin ese hecho no se habría conseguido aumentar la capacidad adquisitiva del comunero.

«Es cierto —dijo el comerciante—. Creo que los pobres salieron ganando, aunque su cabecilla murió en el presidio». Le recordé, entonces, que los ricos también habían ganado mucho, puesto que pudieron adquirir tierras a bajísimo costo, tanto por la compra de quiñones que les correspondieron en la misma proporción que a los pobres como porque pudieron comprar otras más a los pobres que no tenían cómo labrar sus lotes.

P. R. no se dejó convencer con este argumento. Aceptó que los ricos habían comprado algunas tierras, pero que después nunca más pudieron mantener la misma cantidad de ganado. «Nos tuvimos que hacer cargo del sostenimiento de nuestra hacienda que antes era alimentada por el común». Sin embargo no pudo menos que aceptar que su tienda no habría podido ofrecer la cantidad de objetos manufacturados ni tanto surtido de toda clase de productos si los labradores se hubieran mantenido al nivel de los de Tudera o Zafara y aun a los de Bermillo. «Sólo los idiotas no son propietarios en La Muga —concluyó—. Y si no hubieran ganado los pobres quizá no habría abierto esta tienda, pero ¡cuánta hacienda tendría y cuántos millones representaría ese ganado! Ahora tengo que ir a las ferias a vender. Y no es que me guste. Pero traeré tractores y las cortinas tendrán que desaparecer».

La diferencia notable que observamos entre la actitud de los labradores ricos y la del comerciante respecto de la quiñonización corresponde a la diferente formación e ideales entre los unos y el otro. El comerciante representaba el capitalista moderno típico, de muy pocos escrúpulos morales. Su rencor por Ramón Iglesias, el líder de los pobres, sobrevivía casi encarnizadamente. Calculaba que sin la quiñonización las decenas de vacas y los millares de ovejas que hubiera podido criar habrían constituido una fortuna, mientras que ahora debía mantener a las vacas «dándoles de comer con la manos y granos que se han sembrado también con la mano».

«Tenemos todos un límite para la crianza de vacas —afirmó con mucha amargura—. Y ni siquiera podemos esperar que crezcan lo suficiente. Debemos venderlas muy tiernas, porque no podemos mantenerlas hasta que crezcan. El gobierno ha prohibido que el ganado vacuno sea sacrificado a tan poca edad, pero ¿cómo puede cumplirse esa orden si al mismo tiempo no nos dan el pienso para cumplir con lo ordenado?». Luego, mirándo-

me detenidamente, exclamó: «Los pobres ganaron, algunos ricos se hicieron más ricos, pero como buen sayagués el vecino de La Muga sigue siendo avaro y gasta muy poco. Los que tenemos actividad no podemos crecer en este pueblo sino hasta cierto límite. Nadie más vende una cortina aquí, aun cuando se le ofrezca todo el oro del mundo».

Los otros vecinos, A. M. y L. G., pensaban como campesinos. Les complacía que en la comunidad no hubiera pobres y les inquietaba menos el límite que, en las circunstancias del momento, había en la comunidad para la acumulación ilimitada de capital. Además, no todos los vecinos ricos eran partidarios del empleo de las máquinas. Buena parte de ellos, y casi todas las mujeres, consideraban a la máquina como un invento más o menos infernal. «Dios nos ha dado manos para trabajar y ellas son insuficientes». Pero el emprendedor comerciante P. R. tenía sus partidarios. Y se había iniciado una corriente de descontento contra las cortinas y la aspiración por el empleo de tractores.

Informe y juicio de una vecina sin tierras

Ya hemos citado varias veces en nuestro estudio sobre Bermillo a la dueña de la posada de La Muga. En este pueblo, como en Bermillo, había, además de la posada de arrieros, una pensión de más categoría. Nosotros estuvimos todo el tiempo alojados en la posada. Como en el Bermillo, aquí venían a alojarse los traperos, el esquilador y los ambulantes. Todos los que iban a Bermillo pasaban después a La Muga. La dueña de la posada no tenía tierras; era considerada como una mujer pobre, a pesar de los ingresos que percibía de sus huéspedes. Los traperos y ambulantes sólo pagaban una peseta por el sitio que ocupaban en el «altillo» de la casa; muy rara vez llegaban alojados que necesitaban camas y alimentación. La señora hacía «algún negocio» únicamente los días de feria, una vez al mes. Ella se consideraba a sí misma como muy pobre y el vecindario también, porque tenía en cuenta que debía alimentar a una hija y atender los gastos de un hijo incurable que estaba recluido en un hospital de una ciudad lejana. Y, sobre todo, porque era viuda sin tierras ni hacienda.

Ya la presentamos como una mujer de un carácter acerado; dolorida pero no amargada; alentada muy firmemente por una resignación entre reflexiva y religiosa. Se había visto obligada a ser muy práctica; su propia situación la inducía a juzgar a las personas; debía estar constantemente atenta al modo de ser de cada vecino. Los conocía a todos, y había concluido, luego de su larga experiencia del grupo social en que vivía, que de Dios debe esperarse muy poco o casi nada; que la aventura y la desventura es obra de los hombres, pero que «seguramente al ser humano lo hizo Dios». Y esta afirmación la expresaba con un tono de pesimismo muy poco disimulado. La alentaba el ejemplo del cura de la parroquia, que era caritativo y enérgico a la vez, autoritario y generoso. El cura protegía a la hija de la viuda con pequeñas propinas.

Esta señora contemplaba la comunidad de los ricos como un espectáculo ajeno e indeseable.

«Se pueden matar por una cortina, si llega el caso —afirmaba con cierto frío menosprecio—. Se vuelve mala la gente con la mucha hacienda y las cortinas; el personal (la gente) olvida a Dios y al cielo y ni qué decir a los padres, hijos y semejantes cuando hay

una cortina que ganar de por medio. No, no eran así antes. Me acuerdo de los tiempos de mi padre. Entonces había caridad y auxilio. Ahora cada persona no ve sino lo suyo y ambiciona lo ajeno, de día y de noche, a toda hora. Yo lo veo, señor... Y hasta me tranquilizo de no tener hacienda».

Yo le advierto que en Bermillo ocurre lo mismo. Que allá, sin la posesión de una cortina, propia o arrendada, la vida no es posible. Y todos ambicionan poseer tierra propia.

«Ya lo sé —me contestó—. Pero aquí son muy pocos los que no tienen tierras propias, aunque sea un cacho de cortina».

Le observo, entonces que, en cambio, en Bermillo todos pueden disponer de la tierra comunal:

«¡Es por eso! —exclamó con un leve tono de vehemencia, porque hablaba muy templadamente, conforme a su carácter y conducta—. Ha de ser por eso. Aquí los vecinos tienen el corazón agrio, pero más los que tienen más... ¡Al revés de los tiempos pasados, cuando había más pobreza! Yo le digo que lo que se hizo para mejorar trajo la maldad, la envidia. Ahora hay menos pobres que antes, muchos menos. Todos tienen; únicamente golfos o artistas, como llaman a los artesanos, no tenemos. Mi hijo es golfo porque es zapatero. Nos llaman así porque no tenemos labranza, y los días de cosecha, todos se van al campo a trabajar y en el pueblo no quedan sino los artesanos sin tierras; por eso les dicen golfos, que es palabra de menosprecio. Pero ahora, el que tiene más, quiere más y la amargura le viene de ese sentimiento. ¿Qué se ha arreglado entonces con la quiñonización? En estos días la hija de un artista se ha casado con el hijo de un rico. Este artista no es como nosotros, tiene labranza, aunque no mucha. Pero su hija ha merecido el desprecio, en público, de la madre del novio. Estuvo sólo un instante en la Enhorabuena [1]; tenía que regalar una colcha a su nuera el día de la boda. No tuvo valor para faltar a la costumbre; pero fue a la casa del golfo en la víspera; le tiró la colcha, casi a la cara de la moza, y le dijo: He venido a traerte el obsequio ahora porque mañana tengo que ir a las vacas, y no tendré tiempo.

La señora no estaba sola en la posada cuando iba informándome acerca de estos aspectos de la vida del pueblo; habían llegado poco antes dos vecinos. Ellos asentían con la cabeza mientras la viuda hablaba, y estuvieron de acuerdo en que la amargura de la madre del mozo rico no se debía a que la novia fuera hija de un golfo sino porque el padre no poseía sino muy poca tierra. «Aquí una deshonrada se casa si su padre tiene muchas cortinas», concluyó por decir la señora. «Se deshonra en La Muga sólo la moza que es hija de pobres». Los vecinos también estuvieron de acuerdo en esto. «No hay, usted lo verá; no hay en este pueblo la diferencia cristiana entre lo bueno y lo malo, verdaderamente. Todo depende de si el pecador es rico o pobre. Al rico nadie le achaca sus pecados, salvo nuestro actual cura que no sabemos cuánto nos durará. Hace poco que está en La Muga y ya los otros curas se han quejado contra él. Pero aun lo que dice el mismo cura no tiene el mismo valor que en otros pueblos. Aquí la hacienda y las cortinas mandan; más que Dios mismo; hacen del mal bien y del bien mal. Y en La Muga hay más ricos que en todos

[1] El patrón del matrimonio es el mismo que rige en Bermillo.

los pueblos de Sayago... Quizá por eso el común no se ha repartido en esos pueblos, ni Dios lo quiera...».

Vuelvo a insistir en que esta mujer hablaba sin vehemencia, sin rencor excesivo u ofuscante. Parecía expresar con mucha energía y dolor sus experiencias, y describía con objetividad, convincentemente, un panorama cruel y sombrío, como ya lo dijimos. Su descripción, aunque cargada de una templada pasión, la trataba de fundamentar y demostrar con ejemplos.

UNA COMPARACION ESPECIFICA

Las informaciones de los dos campesinos ricos, la del comerciante próspero y de mentalidad muy moderna, de tipo capitalista, y la descripción y juicios de la señora pobre, dueña de la posada, nos ofrecen elementos de juicio complementanos para un intento de estudiar los valores y la dinámica de esta comunidad en que la lucha de pobres y ricos, con el triunfo de los pobres, transformó una tradicional y antigua comunidad castellana en una sociadad orientada hacia el tipo capitalista. Trataremos de intentar este estudio más adelante. En seguida, y como una fuente más objetiva aún, proporcionamos una estadística, comparada con la de Bermillo, de la distribución de la principal riqueza de La Muga: el ganado. Como en el caso de Bermillo, no dispusimos de tiempo suficiente para levantar un censo o catastro de la distribución y posesión de la tierra. Pero la propiedad pecuaria, en el caso de las comunidades de la meseta de Sayago, ofrece un índice muy aproximado de la cuantía de la propiedad individual de la tierra:

1. **Censo Pecuario de 1958 (Inscripción Municipal)**

	Bermillo	**La Muga**
Ganado vacuno	503	696
Ganado lanar	4,774	3,685
Ganado caballar	28	46
Ganado mular	41	51
Ganado asnal	154	168
Ganado cabrío	9	2
Ganado porcino	154	0

2. **Rentas del Municipio por concepto de arbitrios al ganado.**

En **Bermillo** existe un rubro con el título de:	**Pesetas**
«Aprovechamiento de los pastos comunales»	105,000

Representaba este ingreso el **40% de la renta Municipal**

En **La Muga** no existe este rubro. La renta que se cobra por cada cabeza de ganado figura bajo el título de Arbitrios Municipales, con la cifra total de 60,827. pts., de esta suma corresponde al la cobranza por pago de posesión de ganado 60,135

Que representaba **el 33% de la renta total del Municipio.**

Pero existe una diferencia notable entre lo que cobra el Municipio de Bermillo por cada cabeza de ganado y el de La Muga, lo que es lógico; porque Bermillo cobra por la *alimentación del ganado en los pastos comunales,* mientras que el Municipio de *La Muga impone un arbitrio sin compensación,* puesto que todas las tierras son propias:

	Bermillo	**La Muga**
Por cada vaca	90 Pts.	25 Pts.
Por cada caballo	90 Pts.	25 Pts.
Por cada mula	60 Pts.	25 Pts.
Por cada asno	50 Pts.	25 Pts.
El ganado lanar 10 y 30 según el número	10-30	10 Pts.

Así se explica cómo La Muga poseyendo mayor número de ganado, excepto el lanar, obtenga una renta mucho menor.

3. **Distribución comparativa de la propiedad del ganado vacuno**

	Bermillo		**La Muga**	
Propietario de una cabeza	4		2	
Propietario de 2 cabezas	4		12	
Propietario de 3 cabezas	5		17	
Propietario de 4 cabezas	7		20	
Propietario de 5 cabezas	19		19	
Propietario de 6 cabezas	12		21	
Propietario de 7 cabezas	7		11	
Propietario de 8 cabezas	7		6	
Propietario de 9 cabezas	5		6	
Propietario de 10 cabezas	7		5	
Propietario de 11 cabezas	0		1	
Propietario de 12 cabezas	2		2	
Propietario de 13 cabezas	1		2	
Propietario de 14 cabezas	0		2	
Propietario de 15 cabezas	1		0	
Total de propietarios	81	57%	170	79%
Que no poseen ganado vacuno	61	47%	46	21%

Este solo cuadro ya refleja la diferencia notable entre ambas comunidades, tipo de diferencia que será confirmada por los cuadros subsiguientes. Intentemos un análisis que determine la diferencia a que nos acabamos de referir.

1.º A pesar de que La Muga no tiene pastos comunales, el número y la proporción de personas que poseen ganado vacuno es mayor que el de Bermillo, debiendo tenerse en cuenta que la población actual de este último, 882, es ligeramente mayor que el de La Muga, 874. Nuestros informantes afirman que el término de La Muga era y es de mayor extensión que el de Bermillo, pero el número de propietarios de ganado de Bermillo es mucho menor que el de La Muga; 81 a 170, el 46%; y la relación entre los que no poseen ganado vacuno en una y otra comunidad guardan una proporción bastante desfavorable para Bermillo, 81-61 (47% de comuneros sin ganado vacuno) y en La Muga 170-46 (21% de vecinos sin ganado vacuno).

Y nadie pudo afirmar que el término de La Muga tuviera el doble de extensión que el de Bermillo. Nosotros recorrimos casi en todas las direcciones ambos términos y encontramos que la diferencia no era, en verdad, muy grande.

2.º Debe tenerse en cuenta, además, que las vecindades que en Bermillo se adjudican a la casta de los señoritos beneficia, sin excepción, a los comuneros. La diferencia que existe entre el número de vecinos de Bermillo, inscritos en el Registro Municipal, 142, con el de La Muga, 216, arroja una proporción de 60.5%, es decir que los comuneros de Bermillo son apenas algo más que la mitad que los de La Muga, cuando la diferencia de población total es únicamente de seis personas. Lo que significa que el número de señoritos de Bermillo es bastante alto y, por tanto, la cantidad de tierras que ceden a los vecinos es indudablemente importante. Nos conduele no hablar con cifras sino parcialmente acerca de este aspecto importante de nuestro trabajo; sin embargo los términos no son por entero vagos y su impresisón no es tanta como para no atreverse a tomar en cuenta los hechos e intentar un análisis:

a) Estas cifras, y las deducciones que se hacen fundándose en ellas parecen demostrarnos que la contradicción entre pobres y ricos debió ser en La Muga bastante más grave que en la que actualmente existe en Bermillo y muchísimo mayor que en las pequeñas comunidades colindantes de La Muga, como Zafara, Tudera, Villamor de la Ladre y Villar del Buey.

Nosotros visitamos las tres primeras y encontramos que no había diferencias notables entre las casas de los vecinos, lo que constituía un indicio de la afirmación de A. M. y de L. G.

b) La quiñonización, al elevar el rendimiento de las tierras, especialmente para la producción de granos, hizo posible en La Muga que los propietarios de ganado pudieran alimentarlos «con la mano». Y la propiedad de vacas se extendió a un 79% de la población.

c) Otro dato pertinente es que del 21% de los vecinos, 46 sin vacas, de La Muga, 27 poseían ganado de tradición (caballos o mulas), y dos, ganado lanar suficiente (más de 21), lo que reduce el número de vecinos sin medios de labranza o muy pobres a 4, o sea el 6,8% de la población de labradores; en tanto que en Bermillo, de los 61 vecinos sin vacas, únicamente 16 poseían mulas o caballos y 6 ganado lanar en cantidad suficiente (21) para subsistir, 7,17, es decir que 39, el 27%, no tenía animales de tracción ni ganado lanar que les

permitiera vivir libres de la miseria o de la servidumbre, hecho que confirma de que, realmente, en La Muga «hay ricos y no hay pobres», pobres en el sentido de gente que está obligada a subsistir dependiendo de otros. En Bermillo tampoco existe la miseria extrema, pero sin duda que los muy pobres lo son bastante más que los de La Muga, donde los dueños de muchas cortinas están siempre dispuestos a darles a «medias» y aun a entregar el ganado y las tierras por el sistema de «medianero», formas de trabajo a las que nos referimos más adelante. En Bermillo, conseguir una cortina arrendada o contratada a «media» era sumamente difícil, por el mismo hecho de que contaba con una mayor población de vecinos sin ganado y únicamente con las muy empobrecidas tierras del común, mientras que la falta de criados o peones de La Muga era tan aguda que los labradores ricos y acomodados se quejaban amargamente de esa deficiencia.

Si en La Muga una cortina valía mucho, en Bermillo valía aun más a pesar de que el vecino podía contar con su vecindad y la portilla, porque ambas parcelas no le garantizaban sino una débil cosecha de centeno, y para subsistir necesitaba verduras, que sólo producían los huertos propios, muy exiguos o inexistentes en la casa de los pobres y necesitaba de las cortinas en las que se sembraban patatas y trigo. La vida de los campesinos pobres dependía necesariamente en Bermillo, de la propiedad de los ricos o acomodados.

d) Así, la más vasta posesión de ganado vacuno y caballar, hecho que se hizo posible con la quiñonización de las tierras comunales, convirtió en La Muga al labrador en un individuo libre de angustias con respecto al porvenir, y permitió a los ricos proyectar la posibilidad de aumentar el rendimiento de la tierra propia mediante la aplicación de maquinaria y mejores abonos. Pero al mismo tiempo, los vínculos comunales se habían debilitado; el afán de lucro y enriquecimiento era el móvil principal que alentaba a los hombres; el corazón de los vecinos se «había vuelto agrio»; la riqueza era el valor predominante, a veces en tal grado que había destruido muchos valores tradicionales considerados como los más respetables. Es decir que el «egoísmo» de los antiguos ricos se había difundido y agudizado.

Sin embargo, los viejos campesinos ricos no parecían estar profundamente dominados por este móvil; los más acaudalados se mostraron complacidos de que en su comunidad hubiera desaparecido la pobreza que todos, excepto 13 personas bien contadas, tuvieron tierras. Era probable, o seguro, que aun estos vecinos ricos, a la hora de disputarse una cortina, se «enfurecieran y perdieran el recuerdo de Dios y del cielo», como tan expresivamente relataba la viuda; pero entre ellos y el «comerciante próspero» al que nos hemos referido, había una diferencia de grado notable en cuanto a la exacerbación del individualismo y el desprecio a todo otro valor que no fuera el dinero y la obsesión de acumularlo.

La supervivencia del común está reflejada en Bermillo en la mayor cantidad de ganado lanar. Debemos recordar, aquí, cómo A. M. y L. G. y, muy especialmente, el comerciante próspero, hablaban en La Muga de la «extinción» del ganado lanar a pesar de que había 3.685 cabezas. El comerciante se refería al hecho con extrema amargura y resentimiento.

Evocando los tiempos del común, los vecinos se referían con deleite a «la gloria de

Sobradillo donde pastaban piaras de miles de ovejas». La quiñonización cambió el auge del ganado lanar por el incremento del vacuno y de la producción de granos, que se multiplicó. Abundancia de ovejas y de centeno, simbolizaba en La Muga, la pobreza, los piojos, la falta de dinero, la barbarie. La quiñonización y la construcción «que costó sangre», pero que se hizo regocijadamente, de muros que acortinaron las tierras propias, y el incremento subsiguiente del ganado vacuno, que apenas había, y todo en poder de unos cuantos ricachones; la multiplicación de la fecundidad de las tierras, representaban la prosperidad, la desaparición de la pobreza, principalmente del ocio, y la iniciación de los negocios, de la comunicación con los intermediarios que venían de las capitales de provincias, de la movilidad espacial, de la revolución económica, de la fama ~~de~~ la feria mensual, mientras el líder de los pobres, Ramón Iglesias, agonizaba en una prisión de África. Hemos mencionado particularmente el ocio. El lector recordará la pintoresca referencia que hicieron al autor dos vecinos que fueron pastores en San Vitero de Aliste, comunidad cuyo estudio intentaremos hacer separadamente y no en este trabajo. Se había desencadenado en 1956 la lucha de los comuneros pobres contra los ricos, como en La Muga, y el primer resultado de esta pugna fue la ampliación de las tierras del común a expensas de los bosques. Parecía improbable que en San Vitero se consiguiera en 1958 lo que se había logrado 50 años antes en La Muga. Las pintorescas y tan expresivas anécdotas que acerca del entretenimiento de los pastores contaron esos dos vecinos de San Vitero, fueron ratificadas por nuestros informantes de La Muga.

«¿Qué era el pastoreo, señor? ¿Era trabajo? ¿Es trabajo estar tostándose al sol sin hacer nada, como una lagartija, o soportando el hielo como una piedra del campo? Más parecía un castigo, y los mozos en su ociosidad aprendían mañas y vicios contrarios a los santos mandamientos; en la ociosidad obligada oían el pedido de los malos instintos. El pastoreo es un trabajo que pudre el cuerpo y el alma que están hechos para moverse, para andar libremente por el mundo». Así reflexionaba el viejo y sapiente anciano L. G. «Ahora sí se trabaja. Y el hombre de La Muga tiene ahora la carretera para alcanzar rápidamente las ciudades y negociar. Y todavía no se negocia como es debido. Aunque se avanza cada vez con más ánimo».

«Pero he oído decir a una señora muy tranquila y de buen entendimiento que ahora, en cambio, hay mucho egoísmo; que todos los propietarios de tierras y ganado tienen el corazón agrio» —le repliqué.

«¿Agrio? —repitió el viejo y reflexionó un instante—. No, mi amigo, tenemos el corazón contento. Esa señora debe ser todavía joven y no vio los tiempos pasados. ¿Qué es peor, dígame usted, la pobreza, los piojos, la ociosidad o el ánimo con que ahora competimos ricos y pobres para negociar y tener más? Es cierto que cuando la gente se mete en pleitos por una cortina pueden sacarse hasta los ojos, pero antes era peor. Una cortina valía más antes, aunque parezca que no es serio lo que digo. Solamente quienes tenían cortinas eran ricos, los demás dormían sobre bálago y servían de alimento a los piojos. No niego que ahora hay más ambición. Todos somos ahora ambiciosos; antes los pobres eran resignados, hasta que Iglesias les sembró también la ambición. Yo soy rico; antes mandaba más que ahora; pero Dios quiso que La Muga se despertara, y no sé por qué se ensañó contra el hombre de quien se valió para hacer cambiar a este pueblo, que ahora es

envidiado; aunque, para decir toda la verdad, nuestros vecinos de Tudera y Zafara nos miran como si fuéramos malos, quizá con los mismos ojos de esa señora que le habla mal de los propietarios. Es que el dinero trae el bien y trae el mal, y no creo que haya hombres con seso suficiente para que puedan arreglar eso y consigan que la riqueza no venga con la ambición mala; porque no toda ambición es mala, amigo. La de Iglesias era buena; hace años que pienso en ello; y era buena. Pero Dios lo castigó. No debemos pensar mucho en las cosas de la gente, de cómo y por qué vive la gente de este y del otro modo; esos pensamientos, cuando son continuos, pueden también envilecer el corazón. Mejor es ir adelante, trabajar...»

«Pero, me dice la señora, que algunos consiguen mejorar atropellando a otros y que ahora no hay compasión para nadie».

«¡Es cierto eso, amigo, en parte es cierto; sobre todo eso de que hay poca compasión! Por eso, el Municipio tiene una partida para beneficencia desde hace muchos años. La igualdad es por fuera, es cierto, amigo, pero no por dentro. Nadie permite que su hijo se case con una pobre. El pretendiente debe tener tantas propiedades como la pretendida, o un poquito menos o más. Si no, no hay matrimonio. Y la moza hija de ricos, no teme gozar sin la bendición del cura; no hay deshonra para ella. Ya le dije, el dinero trae el bien y el mal, o mejor, le diré, hace crecer el mal y el bien. Y no hay hombre de seso suficiente para que pueda componer eso».

Le manifiesto con entusiasmo que yo sí creo que el hombre podrá superar esos males.

«Es usted aún joven y, por lo que sé, conoce mucho más mundo que yo; pero yo hace muchos años que estoy inválido, pensando en estas cosas de la gente. Crea usted cada vez más en esa esperanza. Eso le hará bien. Yo soy viejo y muy experimentado. ¡Ya ve! ¿Qué es mejor: ser viejo y con experiencia o joven y con ilusión? Todo es igual. Hay maldad en el hombres, en su médula, en su sangre, en su cerebro. ¿Quién va a cambiarle su natural al hombre? Los muguenses, de veras, son ahora más ambiciosos que antes y andan como envenenados cuando hay de por medio pleitos por una cortina. Pero vaya usted al café y todos gozan tomando vino que antes no había, y allí nadie trata a otro como a gente de inferior condición. En Bermillo sí es amargo el personal, y de razón. No nos compare con ellos; son desgraciados, desde que llegaron los señoritos».

Juicio del caballero A. S.

En La Muga todos los vecinos están considerados como labradores, y lo son, excepto el médico. Los maestros y el único empleado público de la comunidad tienen tierras de arar y las trabajan.

Pero A. S. había estado dedicado a una empresa comercial en un país limítrofe durante muchos años. Era el vecino que más ciudades conocía. Su porte, todo su aspecto exterior, no correspondía al de un labrador sino al de un ciudadano; vestía de casimir y de americana, por costumbre; sus modales y lenguaje, los muebles de su casa y la distribución de los servicios en ella, demostraban un grado de refinamiento muy superior y más auténtico que el que había alcanzado el médico. A. S. era el único vecino que leía libros en el pueblo, y estaba suscrito a un diario de Zamora y otro de Madrid. Después de la segunda guerra

mundial la empresa de A. S. se derrumbó, y regresó a La Muga. Había cambiado la facha pero no de ánimo ni de carácter, se incorporó a la comunidad sin «incomodidad ni sufrimientos, ni dificultades». Recuperó parte de sus tierras que había dado a medianeros y empezó a «arar como en sus buenos tiempos». Porque quien no ara en La Muga es un golfo, un mal visto, y el caballero A. S. recuperó su destreza de labrador rápidamente. Proyectaba dedicarse principalmente al negocio del ganado y ocupar un *status* semejante al de los maestros, arar poco y dar a «medias» sus tierras y no a medianeros.

Los vecinos opinaban bien de A. S. Justificaban que vistiese de otro modo que el labrador típico de La Muga. «Ha estado mucho tiempo en el extranjero». Y los entusiasmaba el hecho de que, así y todo, hubiera vuelto a las vacas, como si nada hubiera ocurrido. Le oían con interés. A. S. era un concurrente cotidiano al café de dos pisos. Impresionaba su falta de rencores, la tranquilidad aparentemente invariable de su espíritu. Juzgaba su fracaso en los negocios con cierta tristeza y parecía sentirse verdaderamente bien, de nuevo, en La Muga, aunque no había vuelto a su antiguo oficio de herrero que ejerció al mismo tiempo que el de la labranza. Cuando sus negocios alcanzaron un alto grado de prosperidad, venía a La Muga de vez en cuando y compraba tierras a precios astronómicos. «Fui siempre un hombre de aldea, de ésta, que es buena».

Cuando le pedí su opinión acerca de la exacerbación del individualismo en La Muga como consecuencia de la quiñonización, y de las luchas encarnizadas entre vecinos por causa de las tierras, de la ambición creciente por acumular hacienda y dinero a costa de cualquier medio; del menosprecio de los ricos por los pobres. A. S. movió negativamente al cabeza:

«He conocido países, aldeas y ciudades muchas —dijo— y comparando la vida que en esos sitios lleva la gente y la que aquí se disfruta, puedo asegurarle que La Muga es un pueblo feliz. Hay pleitos, sí, pero ¿cada cuánto tiempo? Y ni un abuso, amigo mío, ni un abuso de parte de los ricos para con los pobres; quien le diga que los ricos atropellan aquí a los pobres, miente. Y ¿dónde están los pobres? Usted ha visto a los de Bermillo, yo he visto a los de Portugal donde la gente tiene que comer yerba y raíces, en ciertos pueblos, para poder subsistir. Los de Bermillo tienen, aparte de su pobreza, el menosprecio de los señoritos y del cura. Aquí hay un solo verdadero miserable, pero porque es medio demente. Vive en una cabaña y hace hijos casi todos los años y no quiere trabajar sino de vez en cuando. La Municipalidad lo auxilia y, también, aunque no como debieran, algunos ricos. Los otros que no tienen tierras, pueden conseguirlas a «medias» o como «medianeros», que es mejor, y a la final se contratan de criados; y aquí hay que tratar a un criado como a una novia, porque escasean. De ordinario la vida aquí es tranquila, sin sufrimientos, sin la compañía de hambrientos. Aquí, y métase esta verdad en su memoria como si fuera un clavo, *aquí no hay otra tristeza que la que nos viene de la guerra;* no hay más verdadera desgracia que esa. Y estaría bien que los periódicos no la hicieran recordar todos los días como lo hacen. *Antes de la guerra La Muga era mucho más algre, pero desde entonces dos venas echan sangre día y noche sobre nuestra tierra y dentro de cada pecho. ¡Me c. en diez! Y no sabemos si se secará algún día*».

Sin embargo no oí hablar de la guerra a los otros labradores. Le llamo la atención a mi amigo sobre este hecho:

«Sólo yo me atrevo a hablar sobre eso —dijo—. Los otros se afanan inútilmente por echar tierra a ese recuerdo. Guardan un silencio que es más sufrimiento que las palabras con que yo las echo fuera. Pero cuando se atreven a tocar el punto, perjuran y maldicen como demonios que salieran pataleando de los infiernos».

EL REGIMEN DE APROVECHAMIENTO DE LAS TIERRAS. REZAGOS

Las hojas. No todas las tierras han podido ser encortinadas. Hay todavía parcelas extensas que permanecen libres de muros. En esas tierras subsiste el régimen comunal de los pastos. Levantada la cosecha, todos los labradores dueños de esos quiñones no cercados echan su ganado, libremente, sin que la mayor o menor hacienda de cada cual implique una obligación o compensación especial, en favor de los que tienen menos.

El Término y Fernandiel están divididos en dos hojas. Sobradillo en tres. Las tierras sin cercar se dividen en dos hojas, cualquiera que sea el sector en que se encuentren. Antes de la quiñonización Fernandiel y el Término estuvieron divididos también en tres hojas. En Sobradillo se conservó el régimen antiguo no porque esas tierras sean de menor calidad sino por la conveniencia de disponer de zonas de yerba. Dos terceras partes de la antigua dehesa, que «es la mejor tierra que existe», permanecen destinadas a la producción de pastos, mientras la otra tercera parte se ara.

En las tierras sin cercar, cualquier vecino puede decidir encortinar su parcela; pero en los prados todos han preferido, no de común acuerdo expreso sino por conveniencia tácita, no cercarlas. Como en la actualidad no existe vecino que, teniendo tierras, no disponga también de ganado, el aprovechamiento de los prados se realiza con cierta ventaja para los que poseen más hacienda, pero ésta se pasa por alto, porque cercar los prados costaría mucho y ellos no producen lo suficiente, puesto que se trata de tierras cuya conversión en parcelas de arar significaría otra inversión más, aparte del acortinado. se ha dejado, pues, que en esas zonas continúe el régimen comunal. Y *se permite aún el aprovechamiento de los prados por terceras personas*, porque se trata siempre de gente pobre que lleva al prado no más de uno o dos asnos o una vaca, «que no lleva gran cosa del pasto y permite la armonía entre los vecinos», según A. M. y el caballero A. S. No se ha desplazado, pues, por entero a los pobres del aprovechamiento de los pastos; el régimen comunal se ha conservado en una mínima parte y con evidente prudencia y buen cálculo por parte de los más acomodados. «¿Dónde está, pues, el egoísmo que envenena y vuelve agrios los corazones?», me preguntaba A. S., con expresión casi infantilmente triunfante. «La viuda —le dije— sólo tiene un gato que la auxilia y cuando sus hijos se incorporen a la comunidad serán llamados golfos, porque no tienen otra ocupación que el oficio de zapatero que aprendieron de su padre».

«Sí, esa discriminación es injusta, pero desaparecerá. ¿Ha observado usted, que, por el contrario, en Bermillo un artesano es casi un señorito?», me preguntó al final. Y respondió él mismo:

«El hombre se mide aquí con una vara distinta y hasta inversa que en Bermillo: aquí es de más valer quien ara y hay que arar si se desea mantener la igualdad con los mejores; quien no trabaja la tierra y se queda en casa a coser trapos o remendar o fabricar zapatos, es de menos valer, un artista, un golfo.

EL TRABAJO DE LAS TIERRAS

El principal trabajador de la tierra es el propietario mismo. En La Muga sólo había cuatro labradores, bien contados, que *tenían un criado* a su servicio para la labranza y el cuidado de la hacienda. Dos de estos vecinos eran propietarios de muchas tierras, y bastante ancianos los otros dos.

Criados. Otra forma de trabajar la tierra es, por tanto, mediante el empleo de criados, pero como ya lo anotamos, el número de criados es muy pequeño.

Los medianeros. Son vecinos que reciben de otro propietario, tierras y hacienda para trabajarlas y administrarlas. Se reparten a medias tanto el producto de la tierra como el incremento del ganado.

El trabajador a «medias». En este caso el comunero recibe únicamente las tierras. El propietario contribuye con una mitad del abono y de la semilla. La cosecha se divide por partes iguales.

Antes de la quiñonización no existía sino el régimen de criados.

COOPERACION

Las «contratas». Un cambio importante sufrió una de las formas tradicionales de cooperación comunal: la obligación de auxiliar al vecino que perdía alguna vaca o ternero; compraban la carne, estuviera o no en buenas condiciones. Esa obligación comprometía a todo el vecindario, como sigue cumpliéndose en Bermillo. En La Muga se debilitó la costumbre. Los vecinos la acataban con desgano y acabaron por abandonar a las víctimas. Prefirieron, llegado el caso, correr los riesgos y sufrir las pérdidas cada quien por su cuenta. Pero los propietarios de poco ganado no se resignaron a que esta útil y previsora forma de cooperación se extinguiese por completo, y decidieron asociarse voluntariamente para prestarse auxilio en el caso de pérdidas de ganado, por causa de enfermedad o de accidente. A estas ligas de labradores se les llamo «contratas». Existen pocas y también se están debilitando. Ya Costa se refiere a la organización de estas asociaciones en su libro *Colectivismo Agrario.*

Cooperación durante la cosecha. Se ha conservado la tradición de ofrecer ayuda a quien «por razón justificada» se atrasa en la siega del pan. El auxilio es mayor en el acarreo de quienes no tienen carros y vacas o de los que «han tenido mucho verano y poca fuerza». Un vecino dijo en el café que se presentaban casos en que a un labrador se le

ofrecían hasta 30 carros para acarrear el grano y la paja. La hija del dueño del café que escuchó esta intervención protesto enérgicamente: «¡No es cierto! —exclamó—. Eso era hace muchos años. Ahora, en la siega y en el acarreo, todos están a la suya». El vecino a quien replicó la mujer se quedó callado. Entonces, yo le pregunté: «¿Y en el acarreo, señorita, tampoco se ayuda a los que necesitan?». «Pues, sí, pero no tanto como dicen estos señores», respondió. Uno de los vecinos dijo entonces con voz segura: «¿Cómo que no? Se le dan los carros que necesita». La hija del dueño del café no quiso intervenir más.

«Sí, señor, se ayuda a los que necesitan, siempre; pero cada año hay que hacer más fuerza de voluntad para cumplir, dicha sea la pura verdad», dijo, concluyentemente un labrador joven. Mi amigo A. S. confirmó esta afirmación, y recordó que la propiedad comunal tampoco había sido liquidada por entero. Aún existían vínculos económicos que sustentaban los rezagos de la cooperación social.

El acarreo de la leña. Todos los informantes estuvieron de acuerdo que, como ese trabajo se hace una sola vez al año y durante un solo día, los dueños de carros prestan su ayuda a los que no tienen vacas o animales de tiro, con la mejor voluntad, como antes. Pero el beneficiado agasaja al acarreador con un pequeño convite, que es espontáneo pero que nunca se deja de ofrecer. «Lo hacen de buen grado porque saben que se les dará de beber y de comer lo mejor que una tiene», afirmó la viuda. «Si alguien no cumpliera con este convite nadie le ayudaría nunca más».

Pero habían transcurrido más de cincuenta años desde la quiñonización de las tierras, y las formas de cooperación comunal seguían sobreviviendo. Se extinguían muy lentamente aunque los jóvenes labradores parecían estar menos dispuestos a observarlas. La regla que más les atraía era la de: «Cada quien a lo suyo».

INDUSTRIALIZACION AGRICOLA

Sólo dos tipos de máquinas habían podido ser aplicadas a la agricultura: las cortadoras de yerba a tracción animal y las aventadoras mecánicas. Las primeras las utilizaban veinte labradores y únicamente dos poseían aventadoras eléctricas. Una de ellas tenía elevador, a la otra había que alimentarla con un bieldo.

Los dueños de estas máquinas, uno de ellos el *Comerciante*, consideraban que la difusión de las máquinas tardaría mucho en La Muga, por la pobreza de la tierra, por las cortinas que representaban miles de barreras y por la propia «ignorancia» de los campesinos, que en su mayoría aborrecían a las máquinas porque veían en ellas obras del hombre para fomentar la ociosidad, puesto que reemplazaban el trabajo «sagrado» de las manos dispuesto por Dios mismo. Estos labradores contemplaban con no disimulado horror cómo los dueños de las aventadoras traían a sus casas la paja y el grano, y la máquina realizaba el trabajo culminante de la cosecha; separar el grano; ver cómo iba depositándose y aumentando de volumen sobre la era.

En Bermillo no había una sola máquina ni un solo labrador que pensara en utilizarla. «Los muguenses andan por otro camino...», solía decir C. A.

Tiendas de comercio. Cuatro tiendas importantes había en La Muga. La de nuestro amigo era la única que tenía una sección de ferretería. Las otras vendían de «todo»: «coloniales» (abarrotes), paquetería, telas, máquinas de coser, muebles, radios. Los cafés vendían también algo de «coloniales». Todos los dueños de estas tiendas eran al mismo tiempo labradores, y en los días de la cosecha cerraban.

Antes de la quiñonización, como ya lo dijimos, únicamente las tabernas vendían algo de productos alimenticios y otros de uso de primera necesidad, como velas y aceite. Durante muchos años únicamente la taberna «del Concejo» prestó este servicio, luego se abrió otra la de la «señora Jesús». Desaparecieron las dos cuando se instalaron los cafés.

LA FERIA

Todos los primeros días de mes se celebra la feria de La Muga. Está considerada, con la de Bermillo, como la más importante de Sayago. La Muga ofrece ganado y comercio. De Zamora, de Salamanca, de Bermillo, de Almeida y Fermoselle vienen comerciantes a vender toda clase de productos. Anoté que la tienda Los del Buen Gusto, de Bermillo, enviaban un camión de mercadería, pero no lo conducía el dueño sino un empleado. El zapatero Tejo llevaba también un camión de toda clase de zapatos; otro colega suyo, Teso, iba a La Muga en una gran carreta tirada por dos mulas bien tenidas. La panadería El Madrileño, también de Bermillo, ofrecía un excelente surtido de productos en una carreta bien presentada, como la del zapatero Tejo. Ahí estaba también el «quincallero». El Manco y todos los ambulantes que conocí en la posada de la señora Sabina, de Bermillo. La mayoría de éstos cargaban sus cacharros e inclasificable surtido de productos en carretas. Los «pobres» gallegos iban impulsando, con tremendo esfuerzo, bicicletas armadas de pequeño estante adosado, en el que hacían caber con habilidad casi misteriosa un mundo de objetos de fantasía aparte del aparato de afilar cuchillos. Estaban igualmente en la feria los silleteros de Salamanca y los fabricantes de sandalias hechas de llantas viejas.

Los comerciantes en la feria

Levantaban toldos en el campo ferial, en dos filas, dejando una calle de ocho metros de ancho. Las filas ocupaban unos cincuenta metros lineales, entre el río y las escuelas.

No todos los vendedores levantaban toldos, algunos permanecían a la intemperie, bajo el sol, colocando sus productos sobre pequeñas mesas o telas que extendían en el suelo.

Levanté un pequeño inventario de una de las ferias y anoté los siguientes puestos de venta: tres frazadas, telas de algodón típico para los sacos que usan los vecinos de La Muga y aparejos para las «caballerías»; dos puestos de ovillos de hilo muy grueso, de lana, de colores naturales, negro y blanco, exactamente como las que confeccionan los indios y venden en las ferias del Perú; cuatro puestos de frutas; cinco de caramelos, galletas y almendras; dos de queso; tres de sandalias de llanta; seis de telas surtidas, herramientas y

muebles; dos de ferretería; ocho de vinos y bocados para «chatear». Los silleteros de Salamanca se habían ubicado fuera de las filas, al pie de uno de los muros de la escuela; eran tres y tenían por delante muchas sillas y sillones de esterillas para arreglar.

Al final de la «calle», muy cerca del río, en un garaje de techo muy alto se había improvisado una taberna que ofrecía comida y vino y refrescos. Estaba repleta. Allí el rumor humano de la feria era más alto que en el campo, donde también se sentía el característico murmullo, griterío y movimiento de las ferias. Pero no había música ni cantos de ninguna clase.

La sección del ganado

Era la más importante, ocupaba un extensísimo campo; toda la llanura que permanecía eriaza, junto al local escolar, más de un kilómetro. *El ganado vacuno* ocupaba los dos tercios de esta llanura desde la escuela hasta la Cruz Rigada, que marca el camino a Villamor del Buey. Allí estaba la gran era comunal. Contamos cuatrocientas setenta vacas y novillos y no todo ese ganado era de La Muga; concurrían también vendedores de los pueblos vecinos y aun de las comunidades bastante alejadas, como Sibanal; pero el grueso del ganado era muguense. La concurrencia de compradores en ese sector era muy nutrida. La oferta y demanda se hacían casi invariablemente entre bromas y sátiras punzantes pero ingeniosas y jocundas. Los afectados vacilaban entre el enojo y la risa. Y las transacciones se hacían con algo de lentitud pero en gran número.

En la feria que observamos minuciosamente no quedaron sino treinta vacas muy viejas que no se vendieron y un toro por el que su dueño pedía «un disparate». Luego de concluida la transacción, los negociantes iban al sector comercial a tomar vino o refrescos, los vendedores que habían acudido de pueblos lejanos, recibían el dinero y se marchaban en seguida.

El ganado lanar ocupaba el espacio que dejaba libre el ganado vacuno, hacia el extremo derecho, si el espectador se ponía de espaldas al pueblo. C. A. calculó en mil el número de ovejas que estaban a la venta en aquel día de la feria. Los vendedores eran numerosísimos, más que los de vacas y muchos de ellos tenían el aspecto de gente muy pobre. Venían igualmente de comunidades vecinas y lejanas. Una muchacha se quejaba tristemente porque no le compraban, habiendo tenido que arrear las ovejas toda la noche. «¿Por qué no las vendistes de noche, moza?» —le dijo C. A—. «Las mozas valen mucho de noche; las ovejas se hubieran dado de rebote». La moza se enojó: «Cómo se ve que Ud. no cree en Dios ni en su madre», contestó casi sin reflexionar. «En mi madre creo, hijita —replicó C. A. mirándola con esa expresión entre compasiva y escéptica que sus ojos medios cerrados y de pestañas rubias hacía resaltar—, en cuanto a Dios, que proteja más a tu ganado que a ti misma, porque tú vas tras las ovejas y no ellas tras de ti». Nos alejamos del sitio; la muchacha se quedó perpleja y como tocado por el excepticismo del viejo y vigoroso campesino sabio de Bermillo. «No se apene —me dijo— porque comprendió que yo compadecía a la muchacha. Ella venderá sus ovejas; son pocas; pide algo más de lo que se puede pagar por ellas; pero en las ferias hay muchos tontos principiantes, y la moza vale».

Como a las seis de la tarde quedaba una pequeña mancha de carneros en el campo ya despejado. C. A. calificó de muy buena la venta de esa feria. «No quedan ya ni ovejas. Esas que ve Ud. han de ser muy viejas pero muy viejas, cuando ni los tontos las han comprado», dijo. «Ya no valen nada más que la poca lana que llevan».

Los marranos ocupaban la orilla del río, junto a la sección comercio. Todos estaban encerrados en «cañizas». La mayor parte eran lechones. En el Registro Municipal de La Muga no figuraba un solo vecino propietario de cerdos. La venta de marranos fue muy activa. Los cerdillos chillaban al ser cargados a los camiones o carretas. No quedó uno. Se vendieron todos. C. A., comentó: «Es buen negocio. El marrano da diez por uno si se le sabe cebar. Tocino, chorizos, jamón y patatas son el sustento del humano en estos pobres pueblos de Sayago. Jamón y chorizos para el rico que no es avaro, es decir para dos o tres, y para venderlos a buen precio; el tocino para todo estómago. Y no habrían fiestas si no hubiera chorizos. ¿Qué harían Dios y los santos si no hubiera chorizos, amigo? Se quedarían tan tristes como los pobres que, por fuerza, no pueden comer sino patatas y tocino».

El transporte. La feria antigua

Además de los comerciantes que acudían en camiones, carretas, bicicletas y acémilas, la empresa Ferias y Mercados de Zamora, despachaba tres grandes ómnibus a La Muga. Estos vehículos recogían compradores de todos los pueblos de la ruta; partían de vuelta al anochecer.

La feria existió siempre, desde tiempo inmemorial. Antes de la quiñonización era más de jolgorio que de mercado. Se vendía ganado únicamente y los comerciantes venían a ofrecer productos de primera necesidad. Pululaban los pobres, mirando sin poder comprar ni vender. Las transacciones se hacían entre los pocos ricos y los pocos compradores. Pero desde la mañana hasta la noche tocaban un tamboril que anunciaba el amanecer con la música de la Alborada. Y por la noche se bailaba hasta tarde, en la taberna municipal o en el campo, según el tiempo. En 1958, la feria era un mercado. Por la noche, en el salón se realizaba un baile con altavoz, como los que se acostumbraba los días domingos.

El cura y la feria

Un conflicto grave e inesperado surgió, en los últimos tres años, como consecuencia de la prohibición que impuso el nuevo cura a que se realizara la feria si el día primero del mes caía en domingo. Esta disposición sorprendió al vecindario que la estimó absurda y perjudicial. Las autoridades fueron a reclamar al cura acompañados de una multitud de vecinos. El cura permaneció inflexible. «No se trabaja en día domingo —contestó—. Es día de descanso por orden de Dios». Los vecinos pretendieron demostrarle que se trataba de una costumbre con siglos de antigüedad; que los comerciantes, que los ganaderos, que todos los compradores y vendedores ya estaban en camino—. El cura dictó la orden un día sábado, fin de mes—. «No hay nada que pueda quebrantar una orden de la Iglesia —insistió el cura—. Todos esperarán hasta el lunes». Y así se tuvo que hacer. El cura tenía una gran ascendencia sobre el pueblo por sus virtudes y no por la fuerza, como el de

Bermillo. Aquella feria se convirtió en un fracaso. Los ómnibus de Zamora se tuvieron que volver; muchos ganaderos pequeños que habían venido de lugares lejanos también se volvieron. Desde entonces cuando el día primero del mes cae en domingo, la feria de La Muga se realiza el lunes dos.

Con el mismo alegato religioso, un cura prohibió que los labradores araran en día domingo las tierras de los labradores que no tenían vacas ni animales de tiro.

REACCION ANTE LOS CAMBIOS: DESDE LOS «MALDITOS» HASTA LOS «GOLFOS»

Cinco niveles o estratos creímos encontrar en La Muga en cuanto se refiere a la exarcebación del individualismo y al desgarramiento de las tradiciones comunitarias.

1.ª Los viejos ricos conservadores que se aislaron, que no acudían nunca a los cafés ni a las fiestas y que dejaron de tener influencia social y política, habiendo sido esa clase la todopoderosa antes de la quiñonización.

2.ª Los viejos ricos progresistas que mantuvieron su influencia rectora y que constituían los practicantes activos de las tradiciones cooperativas en favor de los pobres. Estos hombres estaban nutridos, además, de sabiduría popular *añeja* y de la generosidad característica de los viejos convencidos de la caridad cristiana, no exenta de la influencia de la práctica de las costumbres comunitarias.

3.ª Los nuevos ricos impulsados y animados por el activo contacto con las ciudades capitales, con las facilidades de la movilidad espacial; productos de la experiencia, del enriquecimiento por la actividad y el trabajo propios y no beneficiados por la herencia; claramente empeñados en desvincularse de la tradición; hombres prácticos, poco interesados en la reflexión acerca de los principios morales, alejados ya de la filosofía popular; generaciones de la postguerra civil, religiosamente escépticos; verdaderos come-curas casi todos, a pesar de la presencia reciente de un párroco muy ilustrado, caritativo, pero autoritario. («Si viniera otra guerra mataríamos a todos los curas y obispos, sin que quede uno solo. Ellos son enemigos de Dios y tiranos de los vecinos» —exclamó con ferocidad un campesino de éstos—; y todos mis informantes estuvieron de acuerdo con tal expresión). Era el más numeroso y activo de la comunidad, el más audaz y emprendedor. El ex-herrero e ilustrado labrador percibía muy bien la sugerencia de este grupo, lo mismo L. G. El ex-herrero los definía como un producto «algo maldito» de la guerra civil, pero convenientemente encoraginado. «Son los que van para adelante; no me gusta mucho cómo son, pero España antes estaba formada por ciudadanos serviles y maniatados por los hábitos que les metieron los tiranos para manejarlos. ¡Crea usted! Esta gente va para adelante. Y son campesinos». «¿No están algo desespañolizados?» —le pregunté—. «Precisamente —me contestó con su tan templada vehemencia—. Eso necesitamos. Cambiar la españolidad, que no cambia desde no sé sabe qué siglos. Oígame, amigo profesor: yo digo cambiar la españolidad, nada más. Este es un país muy antiguo para dejarse meter costumbres extranjeras por muy prácticas que sean». «¿Ud. ha leído mucho?» —le pregunté, algo sorprendido por los alcances de sus afirmaciones—. «Aunque seguramente sin entenderlo bien he leído algunos libros y autores, pero la lectura en casos como el mío que fui herrero

de pueblo, da poco. Es la vida; la experiencia en otros países; la comparación. Yo he estado en Cuba, también, de emigrante. ¿Qué otro producto podía dar la quiñonización y el enriquecimiento de gente tan aislada y metida en la tierra, que de repente empieza a ver cosas y quiere, sobre todo, tener poder y cada vez más riqueza? No creen en Dios ni en los viejos. Buscan otra cosa y se avientan para adelante. ¡Está bien eso, amigo, está bien, aunque tienen algo, no le podría decir o precisar qué, pero tienen algo de malditos!»

Entonces me atreví a preguntarle: «Pero, querido amigo, yo le respeto a usted y lo estimo mucho, tanto como al viejo sabio L. G. y a mi amigo C. A., de Bermillo; por eso permítame que le pregunte: ¿qué pretende expresar cuando aplica ese calificativo de maldito?» No reflexionó mucho rato para responderme: «Maldito es el que tiene algo de malo, el que se tira contra la corriente...» «¿De malo, dice Ud...?» «Sí; porque no está ya de acuerdo con nuestras creencias; sólo por eso». Convine en que de veras esta clase de grupos son indispensables para impulsar el desarrollo de los pueblos. Me invitó a una copa de vino y cambiamos el tema de la charla a asuntos menos intensos. Luego me prestó su bicicleta y fui a dar un paseo por el campo.

El cuarto grupo o estrato me parecía que lo formaban los pobres; es decir, aquellos labradores que carecían de vacas o animales de tracción, o que sólo tenían una vaca, un par de burros o un caballo. No ofrecían síntomas de desánimo ni de amargura; todos aquellos a quienes entrevisté alentaban la esperanza de mejorar.

«Ya compraré una bicha más y tiraré para adelante. No voy a pasarme la vida entera trabajando a medias para otro. Usted verá. Ya no se puede tener confianza en la ayuda de los ricos. Cada vez le auxilian a uno con menos voluntad. Pero tengo como tirar para adelante». El ejemplo de los labradores emprendedores los estimulaba. Aún los criados consideraban su situación como pasajera. «Junto las perras y puedo comprar otro asno más o una mula, y tomaré tierra a medias. Siempre hay tiempo y ocasión para el que espera trabajando».

Eran los artesanos sin tierra los verdaderos marginados, los golfos, especialmente los sastres y zapateros, que no eran más de cinco. Opinaban, sentían y se consideraban a sí mismos del mismo modo que la viuda, aunque no podían expresarse con la misma elocuencia. Los herreros gozaban de cierta estimación, porque su oficio estaba directamente vinculado con la agricultura y sus talleres siguen siendo centros de tertulia.

Sin embargo en el café, a la salida de misa o en la gran fiesta de la Virgen de la Ermita de Fernandiel, todos los muguenses parecían socialmente iguales. Vestían el mismo traje; saco y pantalón de diablo fuerte negro o café oscuro, boina y los zapatos toscos. En el café no existía la más leve discriminación contra nadie; ni contra los criados pobres o contra los «golfos». Aparecía como una tertulia feliz entre iguales. Y tras el inmenso pendón de la Virgen que los mozos cargaban y sostenían enhiesto mediante largas y poderosas cuerdas, contra la fuerza de los vientos que soplaban en direcciones contrarias en la llanura y la cima de los pequeños montes que había que cruzar hasta llegar a la ermita, los labradores marchaban como un ejército uniformado. Pero, por dentro, bullía la desigualdad. No tardaría sin duda en aflorar, en tomar formas más objetivas y dinámicas; porque lo probable era que los «malditos» acabarían por imponerse, dado el contexto político y social de todo el Reino de España.

EN LA ESTRUCTURA SOCIAL

LA FAMILIA

No ha habido formales cambios. La organización del grupo y el *status* de cada miembro sigue siendo el mismo que el de Bermillo. Este tipo de organización de la familia rige en todo Sayago y en Aliste.

Los recién casados no forman hogar nuevo sino después de varios años, cuando ya han adquirido los bienes suficientes que les permitan construir o alquilar casa y constituirse en una familia de nivel equivalente al de los padres. Según nuestros informantes más viejos, el único cambio ha consistido en que, como hay más ricos y acomodados que antes de la quiñonización, un mayor número de recién casados permanecen muchos años separados, como ocurre con todos los ricos. Ningún padre acaudalado, ni sus hijos recién casados, permiten ni aceptan constituirse en familia independiente si no han alcanzado a acumular un capital que haga posible presentarse en la comunidad como una familia de categoría económica equivalente a la de sus padres. Hay en este sentido una fiscalización vigilante del grupo. No se reconoce al rico por su aspecto externo, porque únicamente cinco personas vestían de corbata y americana en La Muga; el médico, el ex-herrero labrador, los dos maestros y el secretario del Ayuntamiento. Entre los demás vecinos no hay posibilidad alguna de reconocer, mediante algún signo externo, el nivel económico al que pertenecen. Frecuentemente los ricos visten más probremente que los menos acaudalados y que los propios criados; además, con la misma clase de tela. Pero todos saben quién es quién y cuánto posee cada vecino en la pequeña aldea. El cambio ha consistido, pues, únicamente en que son más numerosos los recién casados que tienen que esperar muchos años para independizarse. «A los pobres no les importa luchar desde los tres o cuatro primeros años del matrimonio, juntos», afirmaba la viuda. «Los ricos en cambio, se quedan hasta diez años, cada quien en casa de sus padres, para tener mucha hacienda, muchas herramientas y cortinas para formar hogar aparte».

No se trata de un tipo de familia extensa propiamente dicha, sino de una dependencia controlada con vistas a la conservación del *status* económico y social de los matrimonios recientes. Pero en ciertos aspectos, el recién casado presenta la característica y, toma las obligaciones, de un hijo casado en la organización de una familia extensa, porque trabaja

no sólo para él sino para el padre. Se exige de este modo, en forma específica, que el hombre, en su período de mayor rendimiento, produzca para sí mismo y en beneficio del patrimonio paterno que, a la larga, vendrá también a beneficiarlo después. Pero fallecido el padre los vínculos entre hermanos no reconocen prioridad ninguna. Si quedan hijos menores, son recogidos o se adjudican al hermano que tiene mayor número de años de casado y éste administra los bienes de los menores. Cuando llegan a contraer matrimonio permanencen en el hogar del hermano mayor, como en el del padre, pero sin la estritez que el padre puede y debe exigir. La autoridad del hermano mayor no reemplaza con todos sus atributos a la del padre.

El ciclo de la vida

Sigue, asimismo, formalmente el patrón bermillano; pero se han producido en algunos períodos cambios de tipo radical, como consecuencia de la quiñonización.

Los niños están sometidos a la misma disciplina y gozan de la misma libertad parcial que en Bermillo. Ingresan a los bailes dominicales gratuitamente, pero la separación por sexos es tan rígida como en toda Sayago; bailan las niñas entre ellas, nunca con los varones. El cura estaba, en 1958, empeñado en una campaña tenaz para que los niños no asistieran a los bailes. Ofrecía a la misma hora cine recreativo en la parroquia y aún algunos bocadillos. Había progresado notablemente en su empeño aunque siempre concurría un número mayor de niñas al salón de baile, para ver danzar a los mozos y bailar ellas mismas, con gran regocijo, mientras los niños jugaban entorpeciendo algo la libertad de movimiento de las parejas. Pero la presencia de los niños no sólo era tolerada sino deseada y considerada como una parte de la fiesta, tradicionalmente imprescindible; de tal manera que, si bien le daban la razón, teóricamente, al cura, en su afán de apartar del baile a los niños, los vecinos no estaban entusiasmados con este empeño del párroco.

En cuanto a las formas de *recreación de la niñez,* comprobé que existía una diferencia notable entre ambas comunidades.

Las niñas de La Muga no cantan, no juegan al corro ni a la ronda; no juegan al salto de la soga (comba) ni a la pelota, acompañándose de canciones bellísimas a cuyo compás juegan y danzan las niñas en las solanas de Bermillo, ni existe esta palabra «solana» y no oímos mencionarla durante todo el tiempo que permanecimos en La Muga. Fueron las solanas las que nos dieron oportunidad de acercarnos a las niñas en Bermillo y ganar sin ningún esfuerzo su confianza y su amistad. No podemos desvincular en nuestra memoria los cristalinos cantos y juegos de las niñas en las solanas del renacer profundo de la naturaleza, del brotar de las hojas en los troncos negros de los árboles y la llegada de los pájaros cantores a los campos. Por eso me conmovió la mudez de las niñas de La Muga. La hija de la dueña de la posada tenía doce años y aunque era muy recatada y religiosa —oía dos misas cada domingo— no era antisocial; asistía a los bailes de los domingos y se comportaba allí normalmente; también ella bailaba con sus compañeras de escuela y, sin embargo, no sabía ninguna canción infantil ni de ningún otro género, y como ella, todas. Representaban bastante bien a la comunidad en lo que se refiere a la música. Los vecinos habían olvidado las canciones tradicionales y no habían aprendido las que difun-

dían las estaciones de radio y las que oían por el altavoz. Ya nos referiremos, luego, a este aspecto de la cultura del pueblo.

Las canciones infantiles no eran patrimonio de toda la comunidad en Bermillo sino únicamente de las niñas. Parecía evidente que, en parte, el centro de enseñanza y de difusión era la escuela. ¿Por qué la escuela en La Muga no empleaba también la canción como un medio no ya formativo sino simplemente recreativo? Tuvimos oportunidad de comprobar que las niñas de La Muga no aprendían cantos en la escuela. Una de las maestras aceptó la hipótesis de que en Bermillo los cantos fueron utilizados porque alguna maestra los consideró necesarios para los hijos de los señoritos y no para los hijos de los labradores, y como en La Muga no hay señoritos, esas canciones con «letra en verso» no son adecuados para los labradores. Yo le repuse que en Bermillo los corros de las solanas estaban formados, todos, por las hijas de los labradores. «Es que ellas se juntan con las hijas de los señoritos que tienen otro trato y otros gustos, y aprenden». «Y lo practican, se recrean con esa música frecuentemente y acaso con más regocijo que las hijas de los señoritos», —le observé—. «Puede ser —contestó la maestra— pero aquí no enseñamos cantos; y si lo hiciéramos los labradores dirían que lo hacemos por (ociosas) y para enseñar ociosidades». Me permití aconsejar a la maestra que no prejuzgara tan apresuradamente; que tuviera en cuenta que en Bermillo las solanas son sitios de regocijo de niños y vecinos, porque los padres pueden ver a sus hijas cantar tan bellamente y jugando al ritmo de la música. «Es por los señoritos) —insitió la maestra— y de ellos han aprendido. Aquí el labrador alcalde nos censuraría de que en vez de trabajar nos echáramos a enseñar cantos y juegos que no son parte de la instrucción».

Consideramos que la explicación no carecía de fundamento, tanto por la experiencia del medio como de nuestro trato con los maestros. El hecho se debía a la poca sensibilidad, a la seca formación profesional del magisterio y al temor, relativamente justificado, de que los padres de familia labradores consideraran la enseñanza del canto como una forma de perder el tiempo o de eludir el trabajo por parte de las maestras. En una comunidad no indígena sino mestiza, con un alto porcentaje de señores del Perú, un maestro enseñaba juegos recreativos y cantos a los niños. Juzgaron que el maestro era, como temía la maestra de La Muga, «un ocioso». Pero en esas comunidades del Perú la música y el canto constituyen la sustancia de la vida, y los niños juegan imitando a los danzarines de las fiestas; en La Muga podía ocurrir una reacción semejante por razones contrarias: el canto parecía no ser ya necesario; ha sido olvidado. En todo caso la escuela procedía sin audacia, rutinaria y resignadamente, según las pautas de la enseñanza tradicional con sus métodos más anticuados y rígidos.

El único juego que practicaban con entusiasmo las niñas era la *Barcabalá* que es de persecución y ni aun para designar a la de turno empleaban algún ritmo; simplemente contaban hasta 15 y a quien le tocara este número perseguía a las demás hasta atrapar a alguna que la reemplazaba como persecutora.

Los niños no tenían un árbol abuelo como el bienamado Negrillo de la plaza de Bermillo. Tuve menos oportunidad de observar sus juegos; no vi que formaran pandillas ni grupos más o menos organizados para dedicarse a algún juego de conjunto. Los de diez años para adelante jugaban principalmente a la pelota en el «trinquete» o en las paredes

de algunas casas o de la iglesia o donde hubiera espacio suficiente. Los pequeños corrían por los campos libremente; jugaban a «pastores y ovejas»; subían a los muros, escalaban árboles. A pesar de que el fútbol había alcanzado a convertirse en el más grande y predilecto espectáculo deportivo en Madrid y en las ciudades importantes de España, en La Muga y en Bermillo no oí que se pronunciara siquiera el nombre del juego.

Los mozos y mozas disfrutaban de una libertad algo mayor que en Bermillo. Se trataba en ciertos casos de cambios importantes. Durante el baile, en Bermillo, las mozas se sentaban en fila formando un grupo aparte y los hombres se reunían junto al mostrador del bar en grupos, lejos de las muchachas. En La Muga parejas de mozos y mozas se paseaban juntos durante los intermedios del baile; charlaban con soltura y libertad o permanecían, también juntos, sentados en alguna banca, y podían continuar así mientras los otros bailaban. La separación rígida, el tabú, se había roto, por lo menos en esta oportunidad.

Pero en la calle, el tabú se imponía tan estrictamente como en Bermillo. Un mozo no podía acompañar a una muchacha hasta su casa. Estos pueblos no tienen alumbrado público. Vi cómo, en una ocasión, varias muchachas y mozos caminaban en grupos, de noche, a la salida de un baile. Una muchacha se despidió de los demás en una esquina y, como era noche de luna, se echó a correr a toda velocidad calle arriba, hasta que llegó a su casa y entró en ella. La casa estaba a unos cuarenta metros de la esquina.

Rigen en La Muga las mismas oportunidades estrictamente señaladas y restringidas que en Bermillo para las relaciones entre los solteros. Pero durante tales ocasiones la juventud de La Muga goza de más libertad; el ceremonial ha sido roto y sustituido por una conducta más espontánea.

No existe ya el rito del ingreso al mocerío. El pendón. Cumplidos los 18 años el *rapaz* se convierte en *mozo* y adquiere todos sus derechos como tal. Tampoco existe, naturalmente, el alcalde de mozos, pero sí el cargo de mayordomo del pendón que era, según calcularon nuestros informantes, hasta la segunda década de la quiñonización, el alcalde de mozos, como sigue siéndolo en las comunidades vecinas de Tudera y Zafara que acuden también, como varios otros pueblos, a la gran romería de la ermita de la Virgen de San Fernandiel, llevando sus pendones. Por eso, el mayordomo del pendón debe ser un mozo fornido. El pendón es exactamente como una vela muy alta de barco con un mástil de seis a ocho metros de alto. El mayordomo incrusta la base del asta del pendón en una especie de funda de acero forrado que lleva a la altura del estómago y sostenido por bandas de cuero ornamentadas que se amarra a la espalda. Varios mozos auxilian al mayordomo mediante cuerdas que están sujetas a diferentes alturas del mástil, y con ellas tiemplan la vela. El mayordomo se echa a andar sosteniendo el enorme peso del mástil, y del viento que se estrella sobre la ancha vela. El mozo mantiene enhiesto el mástil con esfuerzo casi sobrehumano, especialmente cuando los sostenedores de las cuerdas pierden la coordinación ante el embate de alguna ráfaga repentina. El pendón es el símbolo y motivo de orgullo de los pueblos que participan en la marcha verdaderamente competitiva hacia la ermita. La Muga debe conservar su viejo pretigio de ser la comunidad que carga el pendón más alto. Le ha costado la quebradura y la invalidez de varios hombres. Pero el momento de clavar el mástil del pendón contra su pecho es el culminante en la vida de un mozo. Toda la comunidad está pendiente de él, mientras dura la marcha de

cuatro kilómetros, por «profundísimas» encañadas y «grandes» cuestas y montes, como solían decirme antes de que fuera testigo de la romería. Para un hombre de los Andes tales «profundísimas» quebradas, cuestas y montañas, son accidentillos que no impresionan ni a los niños de cinco años de edad.

El cambio más notable en la vida del mocerío y lo que distingue a La Muga de Bermillo y de las otras comunidades de la meseta de Sayago, es que la moza, hija de ricos, está liberada de la *deshonra*, que es el castigo más cruel y, de acuerdo a nuestros valores, el más grave. Este hecho de la supeditación de una norma moral, de un acto punitivo de control social que está sustentada por una tradición muy antigua y que afecta la vida total de un individuo, su supeditación a la economía, constituye un hecho revolucionario que marca de manera casi brutal la distancia que hay entre ricos y pobres en la nueva Muga. Constituye de hecho un escándalo para el grupo de los pobres, porque representa un privilegio exclusivo de los ricos, un privilegio nuevo que ha saltado sobre los valores que eran considerados inconmovibles, porque tenían y tienen origen religioso católico. Los pobres ven en este privilegio la confabulación de los ricos con el clero y los campesinos menos radicales y más resignados, una prueba de la benevolencia del clero a favor del rico.

Una moza heredera de cortinas y hacienda no se deshonra ni aún cuando llega a tener un hijo y puede casarse y, de hecho, encuentra novio y se casa en La Muga. En Bermillo basta que la moza haya sido olvidada por su novio para que quede al margen de los derechos de una moza «honesta»; queda *marcada para siempre*. Si, por desventura, llega a tener un hijo, *ha muerto en vida*. En San Vitero de Aliste, una comunidad mucho menos desarrollada que Bermillo, la moza rica goza también del mismo privilegio que en La Muga. El patrón de la posada, que era un viejo cazurro, solía decir refiriéndose a este hecho: «¡Uh... con lo que cuesta una cortina! ¿Qué importa un cuernito postizo?». En San Vitero se había desencadenado ya la lucha de los pobres contra los ricos.

El problema del solterío

La alta proporción de solteros alcanza en La Muga una cifra menos alarmante que en Bermillo, pero evidentemente extraordinaria. En ambas comunidades parece que el problema no preocupa sino a pocas personas; todas las demás se han acostumbrado a considerar a los numerosos solteros como un hecho natural, como una característica normal del pueblo, y así parece que fuera. Acudimos al Registro Civil de Bermillo y anotamos las cifras demográficas de estas dos comunidades exclusivamente agropecuarias y las de otros dos Municipios que se precian de más «civilizados» al punto de considerarse no «sayagueses», como ya lo hicimos constar, y comentamos el hecho en un capítulo de la primera parte de nuestro trabajo.

Las cifras totales correspondientes a matrimonios y defunciones de los cuatro pueblos los años de 1953 a 1957, inclusive, arrojan las siguientes proporciones:

	Defunciones	Matrimonios
Fermoselle	223	163
Almeida	74	56
La Muga	49	29
Bermillo	68	23

En el cuadro respectivo podrá observarse que la proporción entre la natalidad y mortalidad son muy favorables en Fermoselle y Almeida, donde la natalidad es bastante alta. Fermoselle surte de peones a toda la región de la meseta sayaguesa para las faenas apremiantes y cuenta con la más alta cifra de emigrantes, desde principios de siglo, según los datos de Ballesteros. *En Bermillo* hay cierto equilibrio entre la natalidad y mortalidad: 54% a 46%. En *Almeida* la natalidad es mucho mayor: 62% contra 48% de mortalidad. En *Fermoselle, la natalidad alcanza el 64% y la mortalidad el 36*; hecho que explica la superpoblación de este Municipio. (Escuchamos en la villa vocear a un pregonero que pedía obreros para una mina de Asturias).

Las defunciones y matrimonios guardan la misma relación en los cuatro pueblos, como podrá observarse en el cuadro resumido que ofrecemos más arriba. En *Bermillo resalta la desproporción, 74% de defunciones y 26% de matrimonios; en La Muga es ligeramente menos acusada tal desproporción, 63% a 37%.*

En La Muga no existen las causas de orden económico que explican hasta cierto punto la conservación del solterío en Bermillo, pero existieron hasta antes de la quiñonización, y los hábitos o normas que rigen la formación de un hogar nuevo siguen siendo las mismas que antes de la quiñonización, es decir las mismas que en Bermillo: los recién casados deben permanecer en el hogar de los padres hasta alcanzar, mediante un trabajo redoblado, hacienda y tierras para sí mismos, sin dejar de contribuir al acrecentamiento o conservación de la heredad paterna. El matrimonio constituye así un acto de rudo sacrificio. En La Muga los cambios sociales que se produjeron como consecuencia del reparto de las tierras comunales no habían modificado aún el antiguo hábito o patrón que regía el matrimonio; y el número de solteros seguía siendo desproporcionadamente alto, aunque no tanto como en Bermillo. Y los hombres observadores, inteligentes y «progresistas» no encontraban, como el sabio campesino C. A., de Bermillo, una explicación suficiente de este hecho. Trataban de justificarlo mediante razonamientos semejantes a los que hacía C. A., con harta repugnancia.

El control de la natalidad y la propiedad de la tierra

La causa determinante del estancamiento demográfico de estas comunidades y de la renuncia al matrimonio que entre los mozos existe creemos haberla encontrado en La Muga. Desde la ya relativamente lejana fecha de la quiñonización de La Muga no se había producido ninguna subdivisión peligrosa de la tierra; no se percibían síntomas de un progreso evidente de minifundismo. Las trabas al matrimonio se nos presentaban como un mecanismo de autodefensa de la comunidad contra la atomización de la propiedad de la tierra. No se concebía que un padre acomodado consintiera que su hijo, ni que éste

aceptara, formar un hogar independiente en tanto no hubieran adquirido la hacienda y tierras suficientes que lo mantuvieran en el mismo *status* económico y social de sus padres. De este modo se resguardaba la conservación de la tierra a costa del estancamiento demográfico. El soltero temía al matrimonio y se decidía a afrontarlo únicamente cuanto estaba seguro de que lo haría sin poner en riesgo el *status* de su familia paterna. Este tipo de control era tan duro y eficaz que había, con el tiempo, creado la costumbre habitual de considerar el solterío como un estado tan natural como el del casado, a pesar de que el soltero estaba al margen de los beneficios comunales, especialmente de la participación de las tierras. De este modo, las parcelas no disminuían de extensión ni los labradores ricos corrían el riesgo de que su heredad se atomizara y sus hijos cayeran en la pobreza. Esta, nos parece, la explicación de la extraordinaria abundancia de solteros. El sabio labrador C. A. de Bermillo no lo pudo descubrir y lo interpretaba mediante explicaciones de tipo moral que le causaban indignación y repugnancia. Los actos repudiables que C. A. citaba, eran la consecuencia y no la causa de la autodefensa de la comunidad contra la dispersión de la propiedad de la tierra.

El matrimonio, la rutina diaria, la muerte y los funerales

Siguen en La Muga el mismo patrón que en Bermillo. Lo que resulta excepcional es la conservación de las «sepulturas» en la iglesia. Constantemente, día y noche, arden centenares de velas en el piso empedrado con adoquines ornamentados de la iglesia. En Bermillo ya no existe la costumbre de mantener por mucho tiempo las «sepulturas». En este aspecto La Muga es más conservadora y antigua que Bermillo.

Nivel social. Valores determinantes

Precisar la relación de superioridad e inferioridad social entre los vecinos de La Muga es tarea harto compleja. En Bermillo, los labradores tienen una imagen muy clara de los grupos que «reciben mayor o menor consideración» de parte de los demás y tienen, por tanto, una conciencia igualmente clara de las causas por las cuales existe tal diferencia. Los señoritos, a su vez, están seguros de los valores que les dan derecho a ocupar la más alta posición social en el grupo y aceptan las diferencias de grado que existen entre ellos; los establecen con la misma medida.

Ya en el capítulo anterior expusimos cómo el valor predominante de la categoría de las personas es en La Muga contrapuesto al de Bermillo: en La Muga el vecino que no ara, que no labra el campo, es de «menos valer». Se exceptúa únicamente de esta medida al médico y al cura, porque son profesionales, hasta esa fecha necesaria o inevitablemente forasteros. Quien ocupa una categoría superior, aceptada por el vecindario, es aquel que además de arar tiene algún otro negocio que le proporciona ingresos suplementarios que pueden llegar a ser tan cuantiosos o más cuantiosos que el de la agricultura y la ganadería; éstos son algunos comerciantes y los maestros de escuela; está considerado también en

esa categoría el secretario del Ayuntamiento. Quien ara tierra ajena, el criado, ocupa un lugar inferior, y el «artista» que no ara, el último.

Pero no existe ninguna forma externa, ninguna *formalidad* de tratamiento en que se manifiesten socialmente las diferencias anotadas. El criado se sienta para comer en la mesa del amo y charla con él de igual a igual, incluso la criada del próspero comerciante P. R. El médico alterna en el café «con el primero que llega» y, si bien todos los vecinos le dan el tratamiento de Don, siendo el único «Don» de La Muga, no se traduce en distinción externa ninguna la mención del título. Aparece en las tertulias de café como uno de tantos. Los maestros reciben el tratamiento de Don únicamente de parte de sus alumnos, los vecinos los llaman «señor» como a cualquier otro vecino, pero no se les aplica nunca el tratamiento de «tío», que puede darse a cualquier vecino: «el tío Juan» o el «tío Antonio».

Subjetivamente, cada labrador parecía estar más o menos alentado por la cuantía de su riqueza, cuya importancia apreciaba siempre en comparación con la de quienes poseían mucho más o mucho menos. Nos aventuramos a usar el término discutible y muy poco preciso de «subjetivamente», porque todo vecino sabía cuanto poseía cada quién y según ese valor, lo consideraba como más pobre o más rico que él; y el resultado de tal comparación le confería la conciencia de su propia posición dentro del grupo. Esa era la medida predominante. No se tenía en cuenta, por ejemplo, de que la esposa de tal o cual vecino hubiera tenido un hijo ajeno antes del matrimonio ni menos que hubiera sido «despreciada » por su novio. (Se llama «despreciada» en este caso, como en las comunidades muy hispanizadas del Perú andino, a las muchachas que simplemente han sido olvidadas por un pretendiente, y más si han sido sustituidas por otra). Lo que influye, lo que otorga el *status* es la cuantía de cortinas y del ganado y el comercio, o el ejercicio de alguna profesión, como actividad complementaria o paralela a la agropecuaria, sin la cual el individuo será un golfo, salvo que se trata de un forastero que ejerce alguna función oficial, como los guardias civiles, el cura y el médico. Pero existe una excepción singularísima: la de los ricos de cuño antiguo, algunos de los cuales eran los más ricos del pueblo.

Estos ricos de cuño antiguo son menospreciados a pesar de su alto nivel económico. Todos son viejos, o casi viejos, y la mayor parte de ellos solterones. Observan una conducta semejante a la del rico de cuño antiguo de las villas muy virreynales de la sierra peruana; cuanto más cambian las costumbres se aferran más a las antiguas tradiciones y son irritantemente avaros: esconden su dinero bajo tierra. Estos de La Muga no van a los cafés, que no existían cuando eran mozos; no asisten a las tertulias ni romerías; van donde el herrero apresuradamente y sólo en caso extremo; visten mal, parchan ellos mismos las roturas de sus pantalones; temen el trato, especialmente con la gente joven o madura; huyen de los trabajos cooperativos, «mañosamente». Procuran sacarle el mayor partido posible a los cambios ocurridos en la comunidad en cuanto les ofrece facilidades para gastar menos o eludir fajinas y contribución en trabajo en auxilio de los pobres. Contaban de uno de los más acaudalados de estos vecinos una anécdota muy significativa: el viejo recibió la visita repentina de un pariente suyo que vivía en Salamanca. No pudo evitar llevarlo al café y pidió una botella de «gaseosa». No sirvió el líquido en los vasos sino que él se adelantó y tomó, primero, con la boca, directamente de la botella, la mitad del contenido y le alcanzó el resto a su convidado; éste se vio precisado a limpiar la botella

con su pañuelo y tomar el sobrante. Luego, el viejo se levantó de la mesa y se llevó a su pariente sin haber cruzado una palabra con ningún otro vecino. Era día domingo y el café estaba muy concurrido.

Este pequeño grupo de ricos de cuño antiguo no ejerce influencia alguna en la dirección de la comunidad; están marginados; su intervención social es menor que la de los «golfos» y «son descencientes todos, de los antiguos ricos». «Están como petrificados o enfermos; no parecen de este mundo ni del otro», decía de ellos el propio A. M. que era contemporáneo de algunos de esos ricachones.

En conclusión, si bien la «actividad intelectual» tal como se entiende en Bermillo no confería en La Muga un *status* superior, los maestros estaban ya dispensados de algunas de las faenas comunales y de ciertos trabajos de cultivo; podían emplear peones sin ser censurados, pero todos, aun el único que había dado sus tierras a medianeros participaban en la siega, trilla y venteo que son los más rudos trabajos. El médico era Don; el secretario del Ayuntamiento trabajaba todo el día en la oficina, pero *tenía que participar* en la siega. Su mujer, hija de un vecino mugueño, dirigía el resto del cultivo. El secretario era forastero, de un pueblo de Aliste. El comerciante P. R. también faltaba cada vez más frecuentemente a algunas faenas agrícolas, justificándose con sus viajes a las ferias y ciudades; pagaba bien a los criados que tomaba para la labranza; dedicaba la mayor parte de su tiempo al comercio y empleaba algunas máquinas para la agricultura; había comprado ya una segadora para emplearla en la cosecha de 1958. «Causará espanto en unos y gran esperanza en otros. Ella sola hará el trabajo de cincuenta hombres. No puedo negar que siento algún temor», me confesó.

Teniendo en cuenta la opinión de pobres, ricos, comerciantes, «artistas», maestros, la del médico, la del cura y la de la dueña de la posada, acerca de ciertas personas consideradas por mí como más o menos representativas, intentamos trazar una imperfecta línea divisoria entre los diferentes niveles que en la comunidad ocupaban los vecinos, según los valores que determinan la *estimación* que se debe a las personas, no exactamente su categoría. Porque si se pregunta a cualquiera en el pueblo acerca de las diferencias entre las personas, la respuesta es unánime y uniforme: «Acá hay ricos y pobres, pero todos somos iguales». Y esta conclusión o convicción está fundada en que no hay diferencias en las formalidades del tratamiento social entre los miembros de la comunidad. Y si un señorito de Bermillo visita La Muga no se le hace distinción alguna, salvo que sea una autoridad oficial importante y venga como tal.

La imperfecta línea divisoria a que nos referimos marcó seis niveles

1º *El médico y el cura. El médico* tenía automóvil y era acaso el coche más antiguo de cuantos he visto, pero no había otro en La Muga. Los ricos lo consideraban como un buen profesional y como indolente los pobres. En el Ofertorio de la Virgen era el primero en depositar la limosna. *El cura* no alternaba jamás con los vecinos sino desde el púlpito y en relación con los oficios religiosos. Se dedicaba con gran abnegación a su ministerio; sostenía en su casa a varios huérfanos; daba propinas a los niños que asistían puntualmente a las misas y algo más a los que asistían a las dos misas dominicales. Cobraba derechos sumamente moderados por los oficios y a veces los realizaba gratuitamente; invertía en gastos de la iglesia y de una limitada asistencia social a los niños, los cuantiosos fondos

que percibía en el Ofertorio a la Virgen de la Ermita de Fernandiel. Era ilustado y moderno, pero autoritario. Cualquier otro párroco que hubiera prohibido la gran feria mensual si caía en día domingo, hubiera sufrido la rebelión del vecindario, pero a él le obedecieron. Estaba imbuido de la gran jerarquía de su cargo y de sus obligaciones. No se tomaba ninguna decisión importante con respecto a la política y la administración sin pedirle consejo. Lo daba siempre, y concluyentemente. Era un hombre joven e infundía respeto. Todos los curas del partido habían solicitado dos veces al obispo que lo cambiara de Sayago a otra parte. Su conducta perjudicaba económicamente al resto del clero.

2º *Los maestros, el comerciante P. R., el secretario del Ayuntamiento y el labrador A. S.* Todos los maestros tenían labranza, lo mismo que el secretario, pero el trabajo «intelectual» a que estaban dedicados les permitía ser dispensados de ocuparse de *arar*, es decir de trabajar por ellos mismos en todas las fases del cultivo. Con el *comercianteP.R.* ocurría algo semejante, pero que por su dedicación a negocios que le daban ingresos extraordinarios que iban convirtiéndolo cada vez más en hombre acaudalado e influyente, P. R. frecuentaba el café, informaba acerca de la política, de los sucesos mundiales de los que él se enteraba por los periódicos y sus viajes frecuentes a Madrid. Había prescindido de Zamora y Salamanca; hacía sus pedidos directamente a Madrid. A. S. vestía como «caballero» y se comportaba como un campesino y como un ciudadano culto y fino a la vez. *Era un rico «con opinión que convencía»*. Su conocimiento de otros países le daba prestigio porque no había vuelto como otros inmigrantes, sin «haber llegado a Roma», como solían calificarlos sino, mejorado, con más juicio y con facha de verdadero ciudadano, sin que este hecho hubiera perturbado su conducta y su respeto hacia sus co-aldeanos. Era respetado y estimado. Porque, además, «había vuelto a arar», aunque daba parte de sus cortinas «a medias».

3º *Los ricos maduros y jóvenes y los ricos viejos modernizados*, de los que nos hemos ocupado con suficiente minuciosidad, para el caso, en el capítulo relativo a la economía.

4º *Los «parejeros»* y los herreros. Los *«parejeros»*, es decir, quienes disponían de pocas tierras y únicamente de una pareja de vacas. No se les consideraba como propietarios de ganado. Los *herreros*, que eran cuatro, de los cuales uno no tenía tierras, pero era el más diestro. El *herrero*, naturalmente, era una de las personas mejor informadas acerca de lo que acontecía en el pueblo y de lo que cada vecino tenía.

5.º *Los ricachones de cuño antiguo*, los que se quedaron rezagados y aun más desadaptados al medio social. Son objeto del menosprecio unánime, a pesar de su riqueza.

No es, pues, por consiguiente, la cuantía de la tierra y de la hacienda el único valor determinante de la importancia de un vecino en la sociedad de La Muga. La actividad o profesión «intelectual» es estimada, pero vale por sí misma sólo en el caso en que el profesional es foráneo; de otro modo ha de tener *labranza* para valer.

Tratando de sistematizar un poco el orden de los factores determinantes de los niveles sociales en La Muga que nos hemos aventurado a trazar, nos atreveríamos a concluir que si bien, aparentemente, sigue siendo el trabajo de la labranza (arar) el valor predominante; la liberación de esta actividad o, más propiamente, la *exoneración* justificada de participar en las fases menos apremiantes y rudas, coloca a los individuos en un nivel

superior: el comerciante P. R., el propio labrador «caballero», A. S., los maestros, el secretario del Ayuntamiento.

Además, el ejercicio de las profesiones intelectuales: el médico, los maestros, son comprobadamente actividades que confieren prestigio. A ningún maestro se le puede dar el tratamiento de «tío»; al médico se le confiere el de Don. La sabiduría académica es tomada en cuenta como un *valor* más alto que el tradicional, aun cuando el *titulado* sea, de hecho, un hombre de poca opinión y de menor sabiduría real. Pero, como un rezago, como una especie de tributo al valor local predominante, en el sentido de ser más universal, los titulados y especialmente el comerciante y el ex-hombre de negocios, deben «arar» algo, a pesar de que no sólo podrían mantener su nivel económico sino incrementarlo más si estuvieran enteramente liberados de esa obligación. El vecindario de La Muga no acepta que quien pertenece a la comunidad no sea labrador practicante. El cura y el médico son considerados foráneos, de residencia precaria en el pueblo. (Recordemos que formalmente, aun en Bermillo los habitantes del pueblo son considerados como vecinos labradores y se les confieren tierras en virtud de ese principio). Pero, en La Muga, este principio todavía imperante, ha empezado a ser flexible y concluirá por no ser universal.

La intervención activa en el grupo social es otro valor modificado del predominante que es el de la economía: los ricos avaros y anticuados no merecen respeto alguno sino, por el contrario, el repudio del grupo dirigente que es el de los ricos emprendedores y los «intelectuales».

Contrariamente a lo que ocurre en Bermillo, el artesano, salvo el *herrero*, es tenido en menos. La habilidad manual, el oficio, confiere menor categoría que la posesión de una pareja de vacas, aun cuando, como en el caso de dos de los albañiles «gallegos» tengan un nivel económico bastante alto. El término «artista» es peyorativo en La Muga, y contiene el significado primario de la palabra.

Otro valor en decadencia es la participación en las faenas comunales y cooperativas. El mismo proceso desvalorizativo siguió en las comunidades del valle Mantaro del Perú la cooperación en las labores agrícolas, que ha sobrevivido en cambio para las celebraciones religiosas y católicas y los trabajos ceremoniales de origen prehispánico, como la construcción de una casa, especialmente la faena de la techa-casa o colocación de la teja o de la paja. Parceladas las tierras comunales, la cooperación en el trabajo agrícola se debilitó, no así ciertas faenas comunales de utilidad pública, como las que eran necesarias para la construcción de escuelas. La escuela, cuya función para la movilidad social fue muy bien comprendida por estas comunidades, adquirió al mismo tiempo, y por la misma razón, un alto valor de prestigio para la comunidad, y los pueblos se empeñaron en una competencia singular en dar más «grandiosidad» o «majestad» a sus locales escolares, algunos de los cuales fueron, incluso, decorados por muralistas.

En La Muga, las formas de cooperación comunal tradicionales se cumplen aún, pero no dan más prestigio a quien las acata fielmente; por el contrario, los labradores más influyentes cumplen esta obligación de la manera más limitada posible y demostrando claramente su descontento. Llegamos al convencimiento de que será en La Muga donde la cooperación en beneficio de los pobres ha de desaparecer primero, antes que en las otras comu-

nidades de Sayago, si la dirección general de la evolución del país sigue siendo conducida con la misma orientación que regía en 1958.

6.º *Los «artistas»* y criados. Un «artista» aun teniendo alguna labranza no dejaba de ser un golfo. En La Muga sólo tres artesanos estaban exclusivamente dedicados a su oficio: dos albañiles y uno de los tres zapateros. Este artesano se quedó sin tierras, porque a la hora del reparto de la herencia, prefirió quedarse con la casa y cedió las tierras a sus hermanos; se convirtió en un golfo. Uno de los tres albañiles es de La Muga y tiene tierras suficientes. No lo llaman golfo. Los otros dos son forasteros.

El especial sentido despectivo que en esta comunidad tiene la palabra «artista» es el resultado del desconocimiento tradicional que se tiene del otro y recto sentido del término. En La Murga no hay arte, salvo el del lenguaje; las otras formas populares artísticas se habían extinguido.

En la movilidad social. Tensiones

En La Muga, aunque no tanto como en Bermillo, resulta sumamente difícil mejorar de *status*, ascender ante la consideración de los demás. Los labradores no aspiran a que sus hijos sean profesionales, a pesar de que los «titulados» gozan de ciertos privilegios, que no son muchos ni tan importantes como en Bermillo; no se produce por eso la brutal ruptura entre el «titulado» y sus padres y parientes, si éstos son labradores, como ocurre en Bermillo. Además, el ejercicio de una profesión llevaría inevitablemente al individuo fuera de su comunidad, y no hay en La Muga muchos descontentos que desean emigrar entre los ricos o acomodados, y los pobres no pueden aspirar a ingresar en un instituto de formación profesional.

En la actividad económica, la habilidad para los negocios, el incremento del capital (hacienda y tierras, como en el caso A. S.) el medio casi único de ganar la mayor consideración del vecindario. Y todos, ricos, pobres y criados, sueñan con recorrer ese camino. Se trata de ganar, además de muy escasos aunque importantes privilegios, un tipo de distinción predominantemente subjetivo; porque la influencia política, el poder político, estaban desprestigiados, por cuanto para conseguirlos no se necesitaba sino la incondicionalidad ante los jefes provinciales del partido oficial y de las autoridades gubernamentales, incondicionalidad que se comprobaba mediante el espionaje de la conducta de los demás (la confidencia) y la obediencia ciega y pasiva a las órdenes. Y un labrador no consigue ascender ante la estimación de sus compoblanos mediante actitudes como éstas, que siempre fueron tenidas como avergonzantes. El comando político lo tenían, pues, en La Muga, algunos campesinos acomodados y aun «parejeros» ambiciosos o resentidos que aceptaban las imposiciones «inmorales» de gente «de arriba», a quienes no se conocían y de los cuales se desconfiaba.

La movilidad social era, por tanto, poco activa en cierto sentido, por la falta de medios de ascender y por los rarísimos casos de empobrecimiento de acomodados o ricos, casos que se producían únicamente por causas de enfermedad prolongada, de incapacitación física del individuo. Sin embargo, las perspectivas eran considerablemente más abiertas que en Bermillo; los líderes de La Muga eran dos labradores comerciantes y hombres de

empresa, uno más que el otro. P. R. proyectaba, con la seguridad de obtener éxito, la difusión de la maquinaria agrícola, el derrumbamiento de las cortinas para dar libre paso a los tractores; A. S. lo secundaba y apoyaba con su prestigio de hombre «que ha recorrido con provecho el mundo y ha madurado el seso». En verdad, la tierra no sólo se prestaba para el empleo de la maquinaria sino que nos parecía que sería convertida en un paraíso de la industria agraria, puesto que era toda llana; y causaba preocupación y asombro que tierras tan vastas y llanas estuvieran atomizadas por cercos fuertes de piedra que cerraban a veces muy pequeñas áreas de tierra; y se arara como en casi toda Castilla y Extremadura, con instrumentos de la época de los romanos; y que la siega fuera temida y anhelada, porque había que hacerla con hoz, bajo temperaturas abrumadoras, de 38 a 42 grados de calor.

Las tensiones sociales estaban impulsadas por las diferencias de nivel económico. La riqueza otorgaba ya privilegios irritantes y los vecinos acaudalados mostraban, cada vez más, su mala voluntad para cumplir con sus tradicionales obligaciones de cooperación en favor de los pobres. Ya hemos apuntado cómo las hijas de los ricos estaban libres de los terribles riesgos de la «deshonra». Las pobres, sin embargo, continuaban llamándolas «deshonradas», aunque no se atrevían a expresarlo públicamente, puesto que la Iglesia había consagrado el privilegio celebrando el matrimonio de las «deshonradas», con quienes no habían sido los causantes de la deshonra.

Los pobres observaban a los ricos cada vez con mayor sentido crítico y viceversa, aunque en los pobres la observación, por fuerza, era más constante, interesada y aguda, especialmente por parte de las mujeres. Se juzgaba a los ricos como anticristianamente egoístas, consideraban que estaban cegados por la ambición de acumular riquezas y cada vez más indiferentes hacia la suerte de los muy pobres. Los ricos afirmaban que «nadie pasaba necesidades» en La Muga; sostenían categóricamente: «aquí hay ricos y no hay pobres», y juzgaban a los menos favorecidos como gente «indolente» y «resignada». La resignación estaba calificada como un defecto repudiable. «Todo vecino que se decide a progresar aquí, progresa trabajando como es debido», era la opinión de los ricos. «Claro que el dinero o la hacienda no se gana en días sino en años, y la envidia, además de ofender, debilita la voluntad. El envidioso se conforma maldiciendo, consuela así su vida; pero el labrador «parejero» y hasta el peón que se decide, como hombre que es, a ir para adelante, aumenta su hacienda y puede llegar a ser rico», declaraba L. G. con su característica profundidad de reflexión y análisis. «¿Quién era A. S. y quién es ahora? Es un ejemplo grande. Dicen que lo favoreció la suerte. La suerte va como la sombra junto al cristiano empeñoso. Usted ve la cara de ese hombre y no hay indicio de que hubiera envidiado a nadie. Ahora viste como caballero sin ofender a nadie y aquí le oímos todos. Mire, amigo. Nadie hace trampas ni robos en La Muga, a pesar de que ya llegó aquí la Guardia Civil que dicen que atrae a los ladrones. Quien es rico en La Muga, a él mismo se lo debe y en parte a sus padres, nunca a la trampa ni al robo».

Aceptó sin embargo, que la cooperación en favor de los labradores sin vacas era menos activa y se hacía con creciente mala gana. «Tiene la culpa un cura que prohibió que se arara los días domingos en la mañana las tierras de los vecinos que no tenían vacas», replicó L. G. «Nuestro joven cura remachó esa prohibición y hasta ordenó lo que parecía

imposible: que la feria no se hiciera si caía en día domingo. Los curas siempre fueron ambiciosos y mandones; ahora lo son todo; todo lo malo. Claro que nuestro cura no es así, pero ya ve usted, en eso de no ayudar a los pobres en día domingo estuvo contra Jesucristo, porque Nuestro Señor se compadece más de los pobres que de guardar una fiesta. Entre una y otra cosa ¿cómo un hijo del Señor puede preferir el desamparo de los necesitados? De allí empezó a desganarse más la gente rica. Y llevan de razón en quejarse los pobres que no tienen hacienda ni tierras, aunque con eso nada se remedia».

Pero la actitud del párroco era, como ya dijimos, muy distinta a la de los otros curas del partido. Su incondicionalidad ante la jerarquía eclesiástica no parecía ser tan absoluta; no solamente aceptaba que el clero y la propia Iglesia atravesaban en España por un período de crisis sino que admitía que las posibilidades de superarla eran mínimas o nulas. «Ejercer el poder político hace daño», declaró con cierto aire de humildad; pero él ejercía ese poder en La Muga y no podía evitar la vigilancia de los agentes del partido oficial ni desobedecer sus mandatos. Sin embargo, era evidente que no lo hacía de buen grado. Habría querido recomendar personas en razón de sus propias convicciones y no por otros motivos, como el de la incondicionalidad y pasividad absolutas que se exigían y cumplían. Era una especie de cómplice forzado, cuya falta de libertad a este respecto era resaltada por su conducta caritativa que contrastaba con la de los otros curas de los pueblos vecinos.

Los ricos de cuño antiguo habían dejado de constituir una preocupación para los líderes de la comunidad. Los pobres los despreciaban mucho más que a los otros ricos.

Existía tensión entre labradores ricos y los labradores sin hacienda ni tierras, pero no se manifestaba en forma hiriente y ostensible sino en raras ocasiones, como en aquella que cité del matrimonio del «golfo» con la hija de ricos. Se daban entre sí, el mismo trato que los vecinos de Bermillo dentro de su casta o clase. Las autoridades oficiales pertenecían a la misma clase de labradores y no podían cometer arbitrariedades escandalosas ni menos apoyar arbitrariedades y abusos ajenos, como en Bermillo. Estaban obligados a conducirse como labradores y no conocían otro tipo de conducta. Y, en lugar de gozar de gran autoridad e inmunidad como en Bermillo, el alcalde y los concejales, eran motivo constante de censuras. Y se afirmaba que todos los alcaldes «se habían hecho crecer las uñas en el Ayuntamiento». No confería, por tanto, prestigio verdadero el desempeño de las funciones oficiales; en tanto que en Bermillo el ejercicio de la arbitrariedad, el desprecio y aun del abuso de las autoridades con respecto a los pobres, constituían una especie de obligación del cargo oficial. Lo que parece demostrar que en España, donde hay señoritismo, el poder se ejerce en provecho de esa clase mediante el empleo de la maquinaria oficial. Las comunidades que permanecieron muy aisladas, como La Muga, y donde por razones de la geografía y de la historia, no se implantó la diferencia de castas y siguieron rigiendo las normas de las antiguas comunidades, ni aun la aparición de la propiedad privada y la diferenciación económica de los pobladores ha provocado la tiranía de los más ricos sobre los pobres. La acumulación lenta de la riqueza en pocas manos no alcanza a superar sino con igual o mayor lentitud los tradicionales valores y normas comunitarias, aunque invevitablemente las quebranta. En tanto que en las comunidades mixtas, de tipo Bermillo, la comunidad de labradores permanece más conserva-

dora y solidaria, a pesar de las diferencias de nivel, porque deben presentar un frente común a los tiranizadores señoritos.

ADMINISTRACION COMUNAL, LA POLITICA, LA COMUNIDAD Y EL REINO

El Ayuntamiento tiene todo el poder político y está organizado e instituido mediante el mismo procedimiento y con las mismas normas que en Bermillo. Los municipios de un partido, ya lo dijimos, no guardan relaciones de dependencia con respecto al de la capital del partido sino que dependen de la autoridad política provincial, el gobernador.

Antes de la guerra civil la actividad política era muy intensa en el período pre-electoral, cuando los partidos debían elegir a sus representantes parlamentarios. Esa actividad, como ya lo referimos, estaba limitada a organizar convites de parte de los candidatos y sus agentes, a los electores. L. G. y todos nuestros informantes coincidieron en declarar que quien acepta asistir a un convite y «le comía su escabeche» a determinado candidato, se sentía «*en el deber*» de votar por él. Este *deber*, rarísima vez era quebrantado y, quien «traicionaba» así a su convidante se desprestigiaba. «El compromiso era tan serio que si un Marino (liberal) invitaba a un labrador que ya había comido en casa de un Garrote (conservador), el labrador contestaba: «ya le comí el escabeche, tengo que votar por el candidato de Garrote». Y el invitante aceptaba la explicación y la respetaba. «Nadie comía a dos carrillos». Durante el período que,en el Perú, la política se valía de este mismo método (hasa 1931) para ganar electores, ningún candidato podía estar seguro de la fidelidad de quien había recibido «una butifarra». Generalmente los electores pobres comían las «butifarras» de ambos candidatos y luego votaban, calculando por cuenta propia quién podría ser el vencedor. En La Muga «había honradez» a este respecto. Debemos tener en cuenta que los campesinos indios no tenían ni tienen aún derecho a votar, por ser analfabetos. Las «butifarras» se obsequiaban a los criollos y mestizos alfabetizados. Más tarde se difundió el método nuevo de la compra de votos con dinero. La «leantad» al comprador siguió la tradición del convite. «Cuando el vecindario empezaba a pensar ya por su cuenta y a votar según sus verdaderas simpatías políticas, vino la guerra civil y todo volvió a corromperse en peor forma. No se compran ni se venden votos; se gana a las personas por la amenaza o por la oferta del mando, del ejercicio del poder, que a tantos les gusta, pero que en La Muga no ofusca a los vecinos tanto como en Bermillo», afirmó con cierta amargura un labrador acomodado.

A. S. nos informó que la República casi no tuvo tiempo de llegar a Sayago. No influyó en nada ni hizo cambio alguno. Estaba demasiado lejos y carecía de importancia. Un socialista pasó cierta vez por los pueblos y dio charlas que inquietaron algo a los labradores. En Bermillo, los señoritos empezaban a preocuparse de su suerte, cuando se desencadenó la guerra. Y el vecindario continuó en la ignoracia con respecto al resto de España y el mundo.

* * *

El Ayuntamiento de La Muga constituía, a pesar de todo, una institución bastante representativa de la estructura económica y social diferenciada de esta comunidad con respecto a las otras del altiplano de Sayago, especialmente de las limítrofes. Se habían repartido las tierras; se había desarrollado la competencia individual como el mecanismo principal que estimulaba la actividad de los vecinos cuyos tradicionales vínculos y contradicciones económicas habían sido encausados de modo singular. Se mantenían aún las relaciones de tipo comunitario tradicional para la conservación y sostenimiento de los servicios públicos; y esta característica era semejante, en cierto grado, con la de muchas comunidades peruanas en las que no se produjo la «quiñonización» de las tierras comunales y el desarrollo de la competencia individual y del comercio; tal es el caso ya citado de las comunidades del Valle del Mantaro; aunque, como ya lo dijimos en otro lugar, el tope o límite que la estructura sociopolítica del Perú permite a ese desarrollo, es bastante más amplio que el actual régimen del Reino de España, especialmente, en la vieja provincia de Zamora.

LA RELIGION, DIOS Y EL CLERO

El nuevo cura, de cuyas virtudes hemos hablado en varios capítulos de este trabajo, había sustituido a otro que gobernó la parroquia durante muchos años y que, a juzgar por las informaciones de vecinos y vecinas de diferentes niveles económicos, fue un párroco tiránico, avaro y repudiado por toda la comunidad, algo más que el de Bermillo. El nuevo cura no había logrado aún hacer olvidar las malas obras del anterior ni de poner remedio al desconcierto que causó con su conducta «anticristiana». Oiga usted, amigo, se lo digo de veras, lo juro por la Virgen: el cura anterior no era un cura verdadero sino un anticristo disfrazado, un lucifer con sotana», me confesó con aire de secreto un vecino pobre, un golfo. Consulté esta afirmación con mis informantes más juiciosos y de mayor experiencia. «Si —afirmó uno de ellos—, todos creíamos igual. Y no se podía hacer nada contra él, porque los curas están bien apoyados por todos los que mandan. Y tenía sotana. La sotana es la sotana; eso se respeta, por mucho que debajo arda el infierno, como en ese viejo que fue el azote de los pobres y el explotador de los ricos». Luego, ya muy interesado por el tema continuó hablando: «Son mucho peores estos curas que los que había antes de la guerra. Piden, exigen, cobran más de lo debido y jamás dan un céntimo a nadie ni para nada. El clero español es muy suyo. Pregúntele usted a cualquier vecino. Todos sabemos que no son representantes de Cristo sino de Satanás... Si hubiera otra guerra no quedaría uno. No; los colgarían a todos».

«¿Y el joven cura que hay ahora en La Muga?», le pregunté. «Es un santo, así parece, pero prohibió que la feria se realizara en día domingo. Lo prohibió en la víspera. Fuimos a rogarle todos que, siquiera por esa vez consintiera la feria; que la orden se cumpliera de allí para adelante. Pero no aceptó. Tiene de los otros curas eso de sentirse la autoridad que no quebranta una orden dada. No estuvo bien eso. Tenía, entonces, la misma cara de soberbia que el viejo, y yo me quedé descontento, como todos. No tanto por la feria, le diré, sino porque nuestro buen cura se portó como malo. Se nos nubló la conciencia de

nuevo por mucho tiempo. Ahora está bien con nosotros. Pero, usted verá, vive como en un castillo en su casa, rodeado de los niños y las niñas. Parece que a los grandes nos mirara como a gente perdida. No nos conoce. Yo no digo que vaya al café; pero después de la misa podría hablar un poco con los vecinos, y visitarlos. Muchos necesitan de consuelo. Algunos creen que es un señorito. Pero yo contesto que si así fuera no viviría en un pueblo así tan triste como La Muga. Y él está aquí contento. No es como los otros. ¿Usted sabe que los curas son dueños de grandes empresas, de los más grandes negocios? Para el vecino, cura y Jesucristo son cosas que no van juntas sino al contrario, el primero es el mayor enemigo del otro. Y está protegido por los que tienen el garrote en la mano y él protege por su parte al que maneja el garrote. Si nuestra religión no estuviera asentada desde antiguo en nuestra alma, los curas la habrían hecho desaparecer. El Anticristo anda feliz por estos pueblos. Los curas le abren el camino; empujan a la gente a que vaya detrás del enemigo de Dios. Yo le aseguro, amigo; en ningún sitio del mundo es más grande el Anticristo que en España. Y eso puede reventar, puede reventar en algo malo. Que Dios no lo permita y cure a tiempo la gangrena que ya apesta en muchos, porque eso revienta; todo mal olor escondido, revienta, tiene que reventar, pues... de otro modo ¿cómo sería el cristiano y aun el animal?».

Igual que en Bermillo, la conducta de los curas y la relación de esta conducta, que todos encontraban uniformemente anticristiana, con los verdaderos mandatos de Dios y con la existencia misma de Dios, era un pensamiento, una preocupación obsesiva en la casi totalidad de los vecinos de La Muga. En esta comunidad era esa relación de contraste lo que torturaba la conciencia de los creyentes, mientras que en Bermillo, además de tal contraste existía otro aún más agudo y apremiante: el apoyo de la Iglesia a los privilegios de los señoritos, hecho que ya intentamos analizar. Unicamente el comerciante más rico parecía estar bastante liberado de esta obsesión entre los vecinos de La Muga a quienes observé con cuidado y que fueron mis informantes. «Que hagan los curas lo que quieran. No es cosa que me toque. Aquí uno debe separar al cura de la creencia, que es de cada cual. Los curas dejan trabajar. Los vecinos se quejan, sí, y con razón, de que hubiera pohibido la feria si caía en domingo, que es el mejor para los negocios. Era cuando más gente venía a la feria. Y también están resentidos los «parejeros» y los que no tienen vacas porque se prohibió la faena dominical que los ricos hacían para arar las tierras de los pobres. Pero, oiga usted; en todas partes la caridad es voluntaria y desde que se partieron las tierras no hay pobres en La muga. Ellos dijeron que no habría pobres y de verdad no los hay sino unos pocos, que lo son, porque quieren. Aquí el hombre que trabaja como Dios manda deja de ser pobre. Yo no me meto en esto de pensar si el cura es cura o es Satanás disfrazado. Son cuentos de ociosos, si usted ve las cosas como conviene que vea quien le importa verdaderamente su salvación. Murmurando, alimentando el resentimiento como a un mal gusano en la conciencia, se ofende más a Dios y uno se pierde, se echa en los brazos del Anticristo del que tanto hablan. Eso es todo, mi amigo, por mi parte. Y ni una palabra más. Y como ya usted sabe no me inquietan, ni me llegan lo que otros piensen de las cosas altas o bajas. Cada quien es cada quien y así hizo Dios al ser humano».

Existía un matiz que diferenciaba claramente la forma cómo planteaba y resolvía la preocupación religiosa este comerciante, y la irresoluta y aguda inquietud de la mayoría

de los comuneros. Pero el propio comerciante no desconocía la existencia de la crisis religiosa y del agente que lo había creado; lo que había conseguido era resolver el problema: no le importaba que los curas fueran o no fueran ya verdaderos ministros de Dios; tenía en cuenta que ellos «dejaban trabajar» y podía haber dicho incluso que alentaban en todas partes, incluso en La Muga, la clase de empresa y los métodos que este comerciante empleaba y, mucho más, su posición frente al clero de ser conocida por los interesados. El próspero comerciante había logrado adaptar cómodamente y al parecer, como un caso de conciencia, su ideología y su actividad a la conducta del clero, y en este sentido era este hombre un ejemplo muy representativo. Pero los campesinos católicos tradicionalistas, o moderados aún conformes a la tradición, habían tomado una posición ardientemente militante contra el clero, aunque sus posibilidades de acción eran nulas. Sin embargo, el joven cura conocía muy bien el estado de conciencia de sus feligreses y, con pocas reservas, lo justificaba. Porque los comuneros no se callaban; vencían frecuentemente, para este caso, la barrera del temor.

La mayor parte de los hombres escuchaba la misa de rodillas sobre las piedras del piso de la iglesia, durante el heladísimo invierno. El coro de hombres dialogaba con el de las mujeres y, si estos cantos no alcanzaban la intensidad dolorosa y casi terrible de las canciones en quechua que los indios entonaban a lágrima viva, especialmente durante la Semana Santa en Ayacucho y Cuzco, expresaban un fervor profundo y anhelante. No percibía en ellos ningún indicio de la fe del creyente que implora a Dios, confiado. El indio vierte o vertía su dolor a torrentes, en la única ocasión y lugar que le era posible hacerlo, entonando los patéticos y casi tenebrosos versos quechuas en que se describe la pasión y la muerte de Cristo; el campesino de La Muga y, más aún, el de Bermillo, según mi muy personal experiencia, interpretaba en sus coros esta preocupación algo trágica de que los sacerdotes, quienes oficiaban vestidos con las insignias propias del representante de Cristo, estaban ganados por el espíritu del mal. Se trataba de una crisis sumamente aguda que, como afirmó uno de los vecinos «habría de reventar, pues, de otro modo ¿cómo sería el cristiano y aún el animal?» Tenían la evidencia de que el clero estaba corrompido irremediablemente y que esa corrupción había causado una herida supurante en la conciencia de cada vecino. «Pero el cura es el cura», y seguía mereciendo el respeto formal de la grey y, en el altar se transfiguraba, a pesar de todo, en el ministro de Dios, para todos los comuneros.

Ningún antecedente encontramos de que en estos pueblos se hubiera hecho propaganda anticlerical; ya hemos tratado de demostrar de qué manera están aislados y cómo no se les confería ni confiere importancia alguna. En la ciudad de Zamora se consideraba al campesino de Sayago como a un bruto ignorante; «los más atrasados que hay en toda España». La actitud y el estado de conciencia anticlerical del sayagués era el resultado directo de la conducta inmoral del propio clero, sobre todo de su excesiva avariacia y despotismo.

En La Muga, como en Bermillo, se creía que el mal procede de Dios. Pero en La Muga, aparentemente los labradores ricos y emprendedores habían logrado despreocuparse de la inexplicable oposición Cristo-catolicismo-cura, en tanto que los vecinos pobres y muy pobres estaban sobrecogidos por la potencial amenaza que esa aberración representaba;

y se daban casos como los de la viuda que identificaba fe en Dios con cura bueno y, negación, casi inexistencia de Dios allí donde el cura era malo. Sólo unos pocos ricos vecinos habían logrador separar la identificación de religión, Dios y cura, identificación en que residía todo el poder y la debilidad del clero.

FIESTAS. UN INTENTO DE ANALISIS COMPARATIVO

Tres eran las fiestas religiosas principales de La Muga: la de Nuestra Señora del Rosario, la de San Roque y la de la Virgen de la Ermita de Fernandiel, que se celebraba en abril y era llamada Pascua de abril.

La de Nuestra Señora del Rosario sigue el mismo patrón que el Ofertorio de Bermillo; la única diferencia que existe es que el Ramo lo bailan cuatro parejas de mozos y mozas y no sólo dos mozos como en Bermillo. El nuevo párroco había introducido una modificiación muy importante, que demostraba su honestidad excepcional; había prohibido que las mayordomas salieran a pedir para la Virgen, porque el producto de las ofrendas beneficiaba exclusivamente al cura. Iba, pues, a desaparecer ese aspecto tradicional de la fiesta. Subsistía el Ofertorio mismo y los padrinos voluntarios, así como el Ramo y la rifa en beneficio de la Iglesia. La danza del Ramo se realizaba conforme a la tradición, porque en La Muga había aún un tamborilero, que era un maestro que no tocaba ya sino en estas ocasiones.

La fiesta de San Roque (16 de agosto) es famosa porque en esa fecha se realiza la única corrida de toros que se conoce entre los pueblos limítrofes de Bermillo y La Muga.

La corrida se hace de la misma manera que en los pueblos andinos del Perú: cerrando las cuatro esquinas de la plaza; pero mientras que en La Muga se bloquean estos espacios con carros de bueyes, en la sierra peruana se levantan barreras de madera.

El número principal es el paseo de Pepe Grillo. Pepe Grillo es un gran muñeco de paja que los mozos hacen cabalgar, amarrándolo en un burro. Tiran del burro con una soga muy larga, de más de 40 metros, y los mozos lo pasean por todo el pueblo, con gran algazara. Los jóvenes se disfrazan, como para un carnaval. Pepe Grillo es el primer torero al que «los bichos» despedazan. Luego torean los mozos, por grupos. Me informaron que no recordaban que alguna vez un mozo hubiera sufrido una cornada nada grave. En el Perú, los indios torean ebrios en las inmensas plazas de los pueblos. Las «señoras principales» solían donar una enjalma para cada toro, en ciertos pueblos de Ayacucho, Huancavelita u Junín. La enjalma consistía en una pequeña manta de seda en cuyos cuatro extremos amarraban monedas, frecuentemente de oro. Los indios se lanzaban contra los toros bravos en tumulto por arrancar la enjalma, y eran heridos de muerte, muchos. Se acostumbraba, también, y aún susbiste la tradición, en muchas comunidades de Huancavelica, Ayacucho, Apurímac y Cuzco, amarrar un cóndor vivo sobre el lomo del toro, para que el cóndor picara al «bicho» y lo enfureciera. El paseo de los cóndores era un espectáculo entre triunfal y trágico. Los encerraban, encostalados, en la cárcel del pueblo la víspera de las fiestas. Después de la corrida, al anochecher, los llevaban hasta el «andén de las despedidas» que había en todos los pueblos; allí adornaban a las inmensas aves con cintas

de colores,y las iban soltando una tras otra, mientras las mujeres cantaban *harawis*, que son las canciones más tristes y penetrantes del folklore quechua. En estas corridas morían siempre muchos indios. Ahora se está extinguiendo esta forma culminante de celebrar las fiestas.

El Amo (mayordomo) de San Roque, de La Muga, obsequia vino a los mozos durante la corrida.

La fiesta de la Virgen de la Ermita de Fernandiel es de tipo romería. Ya nos hemos referido a cómo la marcha del pendón es el aspecto más impresionante y característico de esta fiesta. Detrás del pendón, cargan los vecinos, trajeados de oscuro, cristos y otras imágenes. El rostro de los comuneros que llevan los cristos, su actitud y aun el traje, la manera de cubrirse la cabeza, es muy parecida, diría que idéntica, a la de muchos comuneros mestizos peruanos que también cargan imágenes pequeñas, detrás de los grandes tronos de los santos patrones.

En el camino a la Ermita, la multitud de La Muga se va encontrando con la de los otros pueblos pequeños, vecinos, que también acuden con su pendón a la romería. Confluyen las filas de creyentes; los pendones se colocan detrás del principal y más alto que es el de La Muga; y entre la multitud que cubre en dos filas varios kilómetros, navegan las velas blanquísimas de los pendones, «heroicamente» mantenidas en alto por los mozos de cada comunidad. La marcha de los pendones se hace en verdadera carrera competitiva; es casi un deporte, que requiere fuerza y destreza. Algunos pueblos, como Argañín, tiene que atravesar angostos puentes de madera llevando enhiesto el pendón. Los vecinos no se cansan nunca de ensalzar la proeza que significa la marcha de los pendones, y van observándolos; debe mantenerse perpendicular al mástil; recibir la tela toda la fuerza de los vientos. Los vecinos contemplan sus pendones tanto o más que a las propias imágenes sagradas que cargan. Está considerada por los labradores esta marcha como característica de Sayago, y los pendones como el pendón y marcha del «gran Viriato» que tuvo en jaque a las legiones romanas.

Ya sobre la pequeña colina donde está edificada la ermita, los pendones son anclados frente a la puerta. La ermita está en el borde de la escarpadísima y profunda «quebrada» del Duero que hemos descrito al principio de este libro. El paisaje es grandioso y feliz, porque en el mes de abril todos los campos están cubiertos de amapolas y de una brillante variedad de flores silvestres pequeñas y olorosas. En el campo abunda el tomillo que perfuma el aire. Después de la misa, mozos y mozas bailan, como en la Ermita de Gracia; los casados disfrutan de comidas y bebidas que se sirven en el campo, bajo la sombra de los árboles. Hay gran animación y vocerío. Los vecinos amigos se visitan y convidan vino y chorizo. No hay vino del Ayuntamiento.

Como a las cinco de la tarde, se inicia el regreso, con los pendones en alto y teniendo que luchar los mozos que los sostienen, mucho más a esa hora, porque los vientos aumentan su velocidad y empuje. Marcha ceremonialmente la multitud y se va bifurcando, disminuyendo a medida que los pendones de los pueblos toman su propio camino. Por la noche hay un baile público en el salón de La Muga.

La prohibición de las donaciones en especies para la celebración de la fiesta de Nuestra Señora del Rosario, equivalente al Ofertorio de Bermillo, la había dictado el cura

nuevo porque tuvo en cuenta la resistencia creciente de parte de los ricos y acomodados a hacer tales donaciones. El ciclo de producción agropecuaria conforme al cual se habían establecido las fechas y el tipo de especies con que los vecinos debían contribuir, había sido alterado por la quiñonización, si no totalmente, de modo muy importante en lo que se refiere a la cuantía y la variedad de la producción. En La Muga, por ejemplo, la crianza de gallinas para la producción de huevos había casi desaparecido, en tanto que en Bermillo subsistía con el mismo nivel de tiempos antiguos. Por otra parte, el cura consideraba como no muy correcto que las mozas salieran a pedir limosna, no para la Iglesia sino para el propio cura, a nombre de la Iglesia; porque, no se pudo establecer desde qué tiempos, aunque todos lós informantes coincidieron en que no eran muy lejanos, las donaciones se destinaban a gastos de las mayordomas para los grandes convites que se hacían al pueblo y, que poco a poco, los curas fueron restringiendo la parte correspondiente a las mayordomas y concluyeron por guardarse las donaciones en su propio beneficio. El nuevo cura había dado fin a un tipo de vínculo tradicional que existía entre los vecinos y que sus antecesores acabaron por desprestigiarlo: la contribución en especies para la celebración de las fiestas que constituían una de las formas predilectas y casi únicas de recreación de la comunidad. Tuvo en cuenta que la finalidad de las donaciones había sido desvirtuada y, que, por esa razón y por el creciente individualismo de los vecinos, estas donaciones se ofrecían cada vez con mayores protestas y en cantidad más pequeña. El buen criterio del nuevo cura descubrió rápidamente que era mejor para «la salud» de la comunidad suprimir las donaciones, puesto que ellas no contribuían al sostenimiento de la fiesta sino en una ínfima parte y conservó la ofrenda final en dinero y la rifa de los bollos y ramos. La comunidad quedó complacida, salvo los viejos comuneros, que aunque ricos, vieron en la desaparición de esta costumbre un síntoma claro del decaimiento de la «fe católica».

Los vecinos sin tierras comprendieron, asimismo, que la medida fue dictada por consideración al egoísmo de los ricos y, aunque ellos recibieron complacidos la liberación de esta limosna obligada, no dejaron de descubrir la causa que motivó la supresión y encontraron en ella la confirmación consagratoria de su amarga experiencia y opinión respecto de los ricos.

Los pendones, en cambio, seguían representando el símbolo distintivo de cada uno de los pueblos que tradicionalmente asistían a la romería de la Ermita de la Virgen de Fernandiel. En La Muga ya no había Alcalde de Mozos y no era éste, como personero oficial de la juventud, el que cargaba el gran mástil del pendón; se le denominaba simplemente *mayordomo* y era elegido por los mozos teniendo en cuenta su vigor físico. En 1958 cargó el pendón un joven vestido de un traje muy de moda, de casimir; quienes lo acompañaron estaban igualmente vestidos «a la moderna» y llevaban, todos, corbata. Era la generación más urbanizada. Mozos de dieciocho a veintiún años. (Ningún hijo de labrador, en Bermillo, viste de este modo, por muy rico que sea.) Sostuvieron la inmensa insignia del pueblo con destreza y el vigor necesarios. El mástil del pendón de La Muga tenía seis metros de alto y la vela tres en su parte más ancha. Vi al comerciante próspero acercarse al grupo de mozos para alentarlos. Cuando la enorme insignia era conducida firmemente por el campo, todos los vecinos la contemplaban con regocijo y orgullo. El comerciante iba escoltando al pendón; y ya muy cerca de la Ermita contemplaba la fila de

los otros pendones menos grandes, con visible orgullo. «¡El pendón de La Muga marcha a la cabeza, hace de jefe!», exclamaban algunos vecinos y mujeres. Constituía esa marcha una especie de acto de exaltación del orgullo de cada pueblo, reconociendo todos que el de La Muga era el primero, aunque los otros tenían que demostrar mayor valor y destreza para conducir su insignia por caminos escarpados y angostos. La romería a Fernandiel sí vinculaba a los labradores ricos y pobres entre sí y a La Muga con las otras comunidades más pequeñas. Contribuía a dar a la fiesta esta función, la gran concurrencia de vecinos de Bermillo, de Almeida, de Fermoselle, aun de Zamora; es decir, de las capitales más importantes y algunas de ellas las más engreídas de Sayago, como Almeida y Fermoselle, que iban en peregrinación a la Ermita de Fernandiel atraídos, sobre todo, por el espectáculo de la marcha de los pendones que era, de veras, impresionante y tenía un aire de cierta grandeza evocadora. Porque desfilaban a la manera de los antiguos pendones guerreros.

En la comunidad no se conocía el origen de los pendones. Como ya lo dije, lo más que se atrevían a afirmar era que procedía desde los tiempos del gran Viriato; a pesar de que el héroe era tenido como oriundo de un pueblo donde no existía esta tradición. Pero los hombres de La Muga y Tudera recordaban muy conscientemente las hazañas de Viriato y afirmaban que los pueblos de Sayago formaron las tropas del guerrero, cada uno con sus pendones, «que creo yo no serían en esos tiempos tan grandes, porque hubieran estorbado en vez de servir para la guerra».

Las fiestas descritas y los cafés eran los medios de recreación de la comunidad. El mocerío había perdido sus tradicionales y bien establecidas formas de recreación y de relación con las mozas, como los seranos, las serenatas y los paseos campestres exclusivos que constituían parte de las fiestas religiosas y que aún subsistían en Bermillo, pero habían sido sustituidas por una mayor liberalidad en el trato cotidiano de mozos y mozas, lo que no era tolerado en Bermillo.

Entre las fiestas y la religión existía la relación universal de constituir las unas el canal de expresión de las necesidades vitales reguladas por el culto. La romería a la Ermita de Fernandiel mostraba rezagos aparentemente reconocibles de la vinculación de las creencias religiosas con la actividad cívica, militar y aun erótica. «Un término medio es conveniente —afirmaba mi excelente amigo A. S.— creo que nuestro buen cura así lo cree: la fiesta debe servir para dar libre y sano curso a las necesidades del cuerpo que también es hechura de Dios, pero no para fomentar el abuso de esas necesidades, que es el vicio. La presencia de nuestro nuevo cura en el pueblo ha servido para eso. En la Ermita, se embriagaban y hacían escándalo algunos vecinos, débiles de cuerpo y alma. Porque usted verá, aquí la gente toma y toma y no se emborracha; en la Ermita se propasaban. Porque el tiempo es bueno y el campo caluroso, con sus yerbas y flores aviva los instintos; pero basta la presencia de nuestro buen cura para que la gente marche como es debido y en su justa medida. Ojalá que en todas partes fuera así y en todas las cosas. Tenemos miedo de que a nuestro cura lo hagan cambiar los otros que están celosos de él y lo odian porque no es ladrón sino caritativo. Entonces puede venir el fin del mundo a La Muga, quiero decir el desbordamiento de las malas pasiones, como en Bermillo, donde la gente está al reventar. La religión sola sin un sacerdote bueno ya no sirve en España. Y ¿dónde están esos sacerdotes buenos? Dios tiene en prueba a España, no sabemos desde cuándo

ni hasta cuándo.» «¿No cree usted que la guarda para un alto destino?», le pregunté. «Al que sufre le aguarda siempre un alto destino; ya le digo, siempre que se trate de un pueblo curtido y no de un pobre cristiano sólo que puede desfallecer si su sangre se adelgaza. Para pueblo curtido ¡España, España, mi querido amigo!»

Fueron los dos hombres a través de los cuales, más que como etnólogo, entre aficionado y académico, como observador común y como hombre que ha vivido fuerte en diferentes pueblos que se debaten entre las poderosas fuerzas de la tradición y de los invencibles agentes «modernizadores», fueron estos dos hombres, C. A. y A. S., los que me instruyeron y me transmitieron cálida y algo dramáticamente el modo de vida de sus respectivas comunidades: Bermillo y La Muga de Sayago; sus problemas, las preocupaciones que agobiaban o iluminaban la conciencia y el ánimo de sus gentes. Evoco a ambos, tan distintos y tan representativos a su vez de sus comunidades: C. A. tantas veces presentado ya, cazurro, escéptico, maldiciente, cargado de un odio feroz pero controlado contra el señoritismo; viejo noble y con rarísimos y, por lo mismo, inolvidables y penetrantes gestos de ternura; fuerte como un toro bien entrenado y bien nacido. Y A. S., casi elegante, sereno, concienzudo lector autodidacta; hombre de facha y pensamientos indisolublemente mezclados de elementos campesinos y urbanos; sabio como C. A., pero sin su escepticismo amargo ni su odio; reflexivo y justo, que se turbara únicamente cuando se refería al clero y a ciertos peligros que representaban el egoísmo creciente de los ricos de su comunidad. A. S. y C. A. se me ofrecían como hombres muy representativos de los conflictos generales de la España actual, en la medida o escala de las aldeas menos desarrolladas del Reino, pero en las cuales, como en todo ese viejo país, los elementos en conflicto se presentan con la misma profundidad y grandeza que es consecuencia de su antigua y complejísima historia y de su no menos compleja realidad social contemporánea.

LAS ARTES, LA MUSICA Y DANZA TRADICIONALES. EL TAMBORIL Y LOS INSTRUMENTOS DE ALIENTO INDIGENAS DEL PERU

Como en Bermillo, no hay artesanía artística de ninguna clase. Se han extinguido, más que en Bermillo, la música y los bailes tradicionales, que en la capital del partido sobreviven en el juego de las niñas.

Pero existe todavía un tamborilero, es decir, un tocador de gaita y tambor. Lo busqué. El maestro era también tejedor de paños «antiguos». En una pequeña pieza, apenas alumbrada por la luz de la puerta, tenía un telar idéntico a los verticales hispánicos que usan los mestizos e indios en el Perú. Manifestó ser el último tejedor y el último tamborilero. Le rogué que me mostrara sus instrumentos. Me sorprendió la forma de la gaita tan semejante a las flautas de pico del área musical peruana que integran los Departamentos de Ancash, Huánuco y parte de la sierra de Lima (Prov. de Cajatambo). Tomé muchas fotografías de los instrumentos, del maestro y de su esposa e hijo. Tuve que suplicarles que salieran a la

calle para que las fotografías resultaran más nítidas, porque la casa tenía un patio muy pequeño donde una briosa mula no dejaba de agitarse. Ya en la calle, el maestro accedió a tocar un charro. Entonces ocurrió algo sorprendente, no sólo para mí sino para el propio músico. Los vecinos de la calle salieron casi corriendo y en poco rato formaron un grupo numeroso que nos rodeó. Sin ninguna esperanza, «sin pensarlo», les dije que por qué no bailaban el charro que estaba tan excelentemente tocado. Varios hombres se animaron inmediatamente; tomaron de parejas a algunas mujeres, un poco por la fuerza; las colocaron en sus «sitios», en doble fila, ¡y empezaron a bailar! Muchas de las parejas danzaban con gracia y entusiasmo crecientes. Y repitieron tres o cuatro veces la pieza. Ellos mismos rogaron al tamborilero que tocara una vez más.

Yo pregunté después, cómo era posible que habiendo un músico tan bueno en el pueblo, no se bailara una danza tan hermosa y alegre en el salón del café, los días domingos. Un hombre, como de cuarenta años, me dijo que ya el charro había quedado «nada más que para el teatro, y eso cuando los llamaban al concurso de Zamora. Yo he bailado en Madrid con esta chica» —dijo señalando a la moza que con más gracia había bailado—. «Y obtuvimos el segundo premio». «Pero en el salón nunca se lleva al tamborilero. Unicamente en las fiestas y en los matrimonios. Ayer acompañé a un padrino por todo el pueblo. Es instrumento de "costumbre" no de baile de salón».

Quedó así perfectamente explicado el proceso de extinción del instrumento y de la danza. Lo que no ocurre en el Perú, donde los serranos (indios y mestizos aculturados de Lima) danzan con orquestas de *jazz* los recién y mal aprendidos bailes modernos; pero durante las horas finales de las fiestas, se olvidan de la música moderna y bailan *waynos* con fervor y hasta desenfreno, acompañados por orquestas típicas o discos que ahora se imprimen por centenares con la música que los limeños y los dueños de fábricas de discos siguen llamando «incaicos», no sin cierta propiedad aunque con evidente anacronismo.

Yo no puedo afirmar que en toda España, pero sí en Sayago, el baile y música tradicionales han desaparecido como patrimonio popular dominante y aun diría que vigente; constituyen un rezago desplazado de las ocasiones de recreación en que antes el pueblo los interpretaba. Las danzas ceremoniales, excepto la del Ramo, han desaparecido. Un viejo labrador rico que fue «gran bailarín» de la *Danza de los Palos* aceptó describir toda la coreografía y dictó el parlamento cantado de la danza. Era rica en su composición coreográfica, en literatura y música. Según el viejo labrador habían transcurrido «por lo menos cuarenta años» desde la última vez que se presentó la danza en la calle. Ella está descrita en varios libros; las versiones de Bermillo y de La Muga tenían características locales; las estrofas cantadas contienen referencias a la Virgen de cada pueblo, trozos de antiguos romances y temas profanos. Vamos a citar algunas:

Los bailarines eran veinte; iniciaban la danza formando «cuatro calles» o dobles filas, unas perpendiculares a las otras. Cada uno llevaba en la mano una especie de corto bastón («palo»). Cantaban:

«Con su albarda
y su albardón».

Y chocaban los «palos». El canto proseguía:

«San Antón
tenía una burra
con su albarda y su albardón,
y los frailes le decían
la burra de San Antón».
«Si nos dáis posada
en el vuestro corazón,
si nos dáis posada
vida y corazón».

Cantando estos versos se alineaban en las «cuatro calles». En el segundo verso golpeaban un palo contra otro, y después levantaban los dos palos en una mano, apoyando la otra en la cintura.

La música era tocada por un tamboril y los bailarines vestían de charro; se cubrían la cabeza con un pañuelo de color.

La segunda «figura» era danzada mientras entonaban el siguiente romance antiguo:

«Mañanitas de San Juan (un golpe);
madrugó el Conde de Cabrio
a darle agua a su caballo
a las orillas del mar».
«Y mientras el caballo bebe,
el Conde le echa un cantar:
bebe caballo, bebe,
que esta agua no te hará mal.
Abajo nadan los peces
y arriba van a danzar».

Luego el argumento del canto saltaba a otro tema con otra «figura» coreográfica.

«Quien me le vuelve al aragonés;
éste muy castellanito es.
Quien me le vuelve al aragonés;
que cómo te quemaste retama de negrillo
que cómo te quemaste
que todo te has ardido».

En seguida se imploraba y loaba a la Virgen del lugar:

«La sacaron en procesión
a la Reina Soberana
la sacaron en procesión;
los vecinos de este pueblo
le tenemos devoción.
Con amor y reverencia
con reverencia y amor,
nos dé buenos temporales
y después la salvación».

Cambiaban a otra mudanza del baile, tal como suele llamarse a las figuras de las danzas indígenas del Perú, y entonaban un himno a Jesucristo:

«En el monte murió Cristo
Dios y hombre verdadero;
no murió por sus pecados
sino por lo míos ajenos,
enclavado en una cruz,
con duros clavos de acero.
Una y mil veces me pesa
ofender a un Dios tan bueno.
No tengo nada que daros, Señor,
que todo es vuestro.
El alma tengo prestada;
desde ahora os la ofrezco,
para que descanse y goce
con vos en el reino del cielo,
amén...»

El informante nos dijo que los bailarines de La Muga y Bermillo aprendieron otros versos de «unos chiquillos que vinieron de Villar del Buey a bailarle a la Virgen. Eran unos versos preciosos. Verá usted, y con sus figuras propias»:

«Caballero qué quieres de mí,
caballero qué quieres de mí;
saca la mula, monta a caballo,
pica la espuela y vete de aquí»...

«Que cada quien atiende a su juego,
que tantararán, tantararero.
La molinera trin, trina,
la molinera trinará;
la molinera no hace nada,
que no sabe trabajar».

Con una rodilla en tierra y blandiendo los palos, dirigiéndolos hacia atrás y a los costados:

«Morenita del alma
vámonos a dormir
que se nos hace tarde
y nos han de reñir».

Y venía en seguida el canto de «los oficios»:

«Que me mantenga, señor;
qué oficio cogiera, madre,
que me mantenga, señor.
Operario o cargador,
cuentitito de Antón,
de Antón, pirulero».

Y el de la «mujer furiosa»:

«Que me daba una vida muy mala
mi maridiño matéi;
que me daba una vida muy mala;
ayudádmelos has a fardelejar,
que muerto lo tengo debajo la cama».

Concluida la danza, el grupo se dirigía a otro barrio cantando una «marcha»:

«La Virgen María
y es nuestra protectora,

con tal defensora
ya no hay que temer:
vence al mundo, demonio y carne.
¡Guerra, guerra contra Lucifer!»

Según nuestro informante, ésta y la danza del Ramo eran las únicas que se conocían en el pueblo. La de los «palos» requería de mucho personal y ensayos, y por eso, en los nuevos tiempos, con el trabajo que hay, se perdió.

En los versos de las canciones de *La danza de los palos* puede encontrarse la expresión característica del espíritu religioso que el campesino español no puede dejar de relacionar con los pícaros aspectos de la vida y el legado legendario de los antiguos romances. Los tres elementos los encontramos en las canciones citadas, elementos que se confunden armoniosamente, interpretando la magnitud de la antigua vitalidad de estos campesinos, su vinculación con el pasado; el uso inspirado y bellísimo de la legua española. Todo esto ha quedado silenciado y, aparentemente fenecido, en La Muga y Bermillo. En el transcurso de casi un año no oímos sino la voz cascada del viejo que entonó, a pedido nuestro y con entusiasmo renaciente estos versos que no habían sido olvidados en cuarenta años. Creímos encontrar en este hecho el signo de un proceso de desarraigo de la tradición, bastante más grave que el que amenazaba al Perú.

En el Perú, la música folklórica andina cuyo caudal está integrado por la confluencia de las fuentes hispana e india antiguas y la conservación, muy recreada, de las formas tradicionales propias de uno y otro origen, se transforma, se «estiliza» bajo la presión de la masa urbana hasta la cual ha llegado; se «estiliza» en las capitales pero no en las aldeas creadoras, y aun así, adecuada a las preferencias de un público predominantemente andino pero modificado por la influencia cosmopolita, ese repertorio sigue siendo original; y, en lugar de difuminarse gana clientela entre los habitantes de la costa. Incluso ha aparecido un *wayno* limeño. El *wayno* es el baile y canto folklórico de origen prehispánico más popular en todos los Andes, desde el Ecuador hasta el norte argentino, aunque en cada región y país toma nombres locales diferentes. Pero, como en España, son las danzas ceremoniales incorporadas a la celebración de las fiestas católicas y a las indígenas locales las que están en proceso de estinción incontenible. Sin embargo, fue nuestra experiencia de la inmensa difusión y vitalidad creciente del repertorio de la música folklórica indígena y mestiza peruana, la que nos hizo sentir preocupación ante la comprobación de que en estas aldeas de Sayago, la música tradicional ha sido silenciada, aparentemente para siempre. Y es que en el Perú, la triunfante música folklórica andina representa la presencia urbana de las masas indígenas y mestizas surgentes y el hecho de que la clase señorial de esta región andina fue ganada, durante el período colonial, en las pequeñas capitales, por la música y danza precolombinas. En España no existía la profunda dicotomía cultural que en el Perú. Relegada en España la música y la danza a la categoría de espectáculo teatral y no de uso y ejercicio cotidianos; sustituida en los salones y campos por el repertorio internacional, la música y danza tradicionales no se transformaron, no evolucionaron como en el Perú; fueron oficialmente organizadas con fines de

propaganda cultural y política y se convirtieron en una fuente de estudios de los especialistas en folklore y en musicología.

La gaita y las flautas de pico peruanas

Con el etnomusicólogo peruano Josafat Roel Pineda, habíamos ya empezado a sospechar que las muchas variedades de flautas de pico andinas pudieran ser de origen español y no prehispánico. La atenta observación de la gaita sayaguesa y del tamboril; la forma en que el músico, uno solo, toca ambos instrumentos, acrecentó en nosotros la sospecha.

En el Perú no será muy difícil trazar las áreas musicales; ellas corresponden, o parecen corresponder, a los límites de las antiguas áreas culturales preincaicas. Todas las informaciones y testimonios que se tienen acerca de la música y la danza en el Imperio Incaico demuestran que los Incas no sólo respetaron sino que fomentaron los *takis* (nombre con que los cronistas designan la música y el baile) regionales. Y en la fiesta máxima imperial, el Inti Raymi (Fiesta o Pascual del Sol), una de las ceremonias más importantes era la que los cronistas denominaron «El baile de las naciones». Cada «nación» conquistada exhibía en la gran plaza del Cuzco (Auqaypata) sus danzas, con sus trajes e instrumentos típicos, delante del Inca.

La flauta de pico es el instrumento predilecto del indio de la zona andina norte: Cajamarca, sierra de La Libertad, Ancash y Huánuco, a pesar de que en la sierra de La Libertad no hay ya indios, pues todo el campesinado habla español, así como en la mayor parte de Cajamarca. En esta área, cuya uniformidad de estilo musical es notable, el indio baila el *wayno* al que llaman *chuscada* o *cachua*, siempre al compás de un conjunto intrumental idéntico al que forman el tamboril y la gaita sayaguesas. Y ocurre que, como en Sayago, el mismo hombre toca ambos instrumentos y el conjunto es denominado no por el nombre de la flauta sino del instrumento de percusión; así se llama roncadora a la caja y al instrumento de aliento. Tanto la caja, como la flauta tienen diversos nombres, según las dimensiones, especialmente la flauta: en Ancash, se denomina *chiska, rayan,* chiroca que son distintos del todavía llamado pingollo que no es de pico y cuya antigüedad no puede discutirse. La forma del tamboril ofrece notables variaciones, desde el de una *tinya* prehispánica, que es pequeña, hasta el que acompaña a los chirocos que son cajas enormes; se les llama roncadoras, por la vibración de las cuerdas templadas que cruzan el instrumento rozando el pergamino que se percute. La «indiada» baila con estos instrumentos en el área citada, y no con otros, salvo algunos casos raros en que el violín forma un conjunto, propio de la misma área, con la caja. En ninguna otra zona del Perú existe «acompañamiento» de caja y violín. El arpa y el violín que en esta zona han alcanzado una difusión muy grande, no son, sin embargo, tan populares ni abarcan todos los niveles sociales del «bajo pueblo», como en la zona denominada todavía chanka (Huancavelica, Apurimac y Ayacucho) y la inca (Cuzco).

Una comparación de las fotografías de los tocadores de tamboril y roncadora pueden constituir un testimonio de que la segunda puede haber dado origen a la primera.

LA CULTURA INTELECTUAL. EDUCACION OFICIAL

Sólo tres personas: el médico, A. S. y el próspero comerciante P. R. leían periódicos en La Muga. Todos los demás vecinos no tenían en sus casas sino algunos periódicos viejos y, muy pocos jóvenes, las novelas de cowboys que vendían en el Bazar de Bermillo y en las librerías de Zamora. La cultura intelectual podía ser considerada como inexistente en esta comunidad. Los maestros, como los de Bermillo, habían recibido una formación en que las metodologías copaban el curriculum y no se les daba sino una muy superficial información acerca de las ciencias y de las letras. Repetiremos que los normalistas que conocí en Sayago parecían ser aún más formalistas que los peruanos: una hinchada memorización de normas pedagógicas, de fórmulas acerca de la psicología infantil y del adolescente; un cúmulo de conocimientos formales que se mantenían congelados en la memoria sin haber llegado a formar parte viva de su verdadera conciencia los caracterizaba. Menospreciaban la sabiduría popular y no conocían la académica.

En el Perú, la Escuela Normal Superior de La Cantuta fue destruída por el Estado a causa de que había roto con este viejo sistema de formación de maestros estériles que aparentaban sabiduría y que eran en verdad, adversarios de la propia sabiduría popular. En la Normal Superior de La Cantuta se revisó el pedagogismo, se le desterró; se dio preferencia al estudio de las humanidades y de los problemas sociales del Perú, de su historia cultural; y se modificó el estudio de las metodologías de modo que auxiliaran como un medio a la formación y desarrollo de las virtualidades del educando y de la difusión de los descubrimientos humanos acerca de sí mismo y del mundo. Los maestros egresados de esa Escuela están trabajando con eficacia que no se conocía antes. Ahora que La Cantuta ha sido remodelada «según las antiguas fórmulas» y está integrada por profesores elegidos en relación con su mayor o menor grado de su «docilidad» a la burocracia oficial, todos los maestros, excepto aquellos que se formaron a sí mismos, por fuerza de su vocación y calidades excepcionales, seguirán siendo idénticos a los «pedagogos tradicionales» a quienes he descrito y cuya obra en los pueblos de España que he estudiado es, sin duda, aún más deficiente y estéril que en el Perú.

No existe, ya lo dijimos, en La Muga, la barrera que en Bermillo separa socialmente al maestro de la comunidad de vecinos labradores. Sin embargo, la influencia de la escuela aparecía tan nula como en Bermillo. No olvidamos, por supuesto, que la escuela, para convertirse en un verdadero centro de difusión requiere de la intervención coordinada de otros agentes igualmente importantes; pero algunos de ellos estaban dados en La Muga más que en Bermillo. Los campesinos habrían sido conmovidos y «movilizados» si la escuela de La Muga se hubiera convertido en un centro activo de difusión de cultura intelectual, por medio del teatro, por ejemplo, como el antiguo juvenil de Bermillo; de las «veladas literario musicales» que tanto entusiasmo despiertan en las comunidades que «quiñonizaron» sus tierras de arar en el Perú; mediante el cine y la biblioteca que, en La Muga, podían ser fácilmente accesibles para la escuela por el alto número de campesinos ricos que, por orgullo comunal, para «superar» a Bermillo, a Almeida o a Fermoselle, pueblos «rivales» que de antiguo demostraban su menosprecio por La Muga, hubieran quizás auxiliado económicamente a la escuela.

A. S. me daba la razón. «Pero estos maestros, amigo, no piensan sino igual que los otros labradores, en aumentar su hacienda y sus tierras. Quizá si fueran maestros forasteros se interesarían en las obras que usted condidera que la escuela debe hacer y que la haría, y bien, si tuviera maestros con intelecto. Pero no lo tienen. Y los vecinos, cincuenta años atrás, sabían las mismas cosas que los de ahora, y hasta le diría que lo mismo da que vayan o no vayan a la escuela. Si no fuera porque es conveniente aprender a firmar y leer los documentos...».

«La escuela es un poco mejor ahora —afirmaba el anciano y sabio L.G.— Es un poco mejor, porque van más rapaces y rapazas a aprender a leer. *Es bueno para los negocios saber leer y escribir...*».

CUADRO ESTADISTICO DE JUICIOS PENALES Y CIVILES

1953

Almeida		**Fermoselle**		**Muga**		**Bermillo**	
J. Pls.	**J. Civ.**	**J. Pls.**	**J. Civ.**	**J. Pls.**	**J. Civ.**	**J. Pls.**	**J. Civ.**
0	0	134	4	0	2	16	7
0	0	110	6	0	0	19	4
1	0	41	2	1	1	14	4
3	0	9	10	0	6	16	11
4	0	294	22	1	9	65	26

1954

						12	6
0	0	32	13	0	2	6	10
0	0	14	7	1	1	19	6
0	1	20	8	0	2	24	6
0	1	66	28	1	5	61	28

1955

2	2	17	13	5	1	19	4
1	0	14	7	1	3	11	7
0	1	23	17	0	0	15	11
2	3	7	18	1	0	21	4
5	6	61	55	7	4	66	26

1956

Almeida		Fermoselle		Muga		Bermillo	
J. Pls.	J. Civ.	J. Pls.	J. Civ.	J. Pls.	J. Civ.	J. Pls.	J. Civ.
1	2	17	2	4	3	15	12
2	1	30	9	0	0	11	19
0	0	13	6	0	4	22	8
1	2	14	9	0	1	18	3
4	5	74	26	4	8	66	42

1957

0	0	20	5	0	1	12	7
0	0	14	1	1	0	10	5
4	1	14	6	3	4	18	5
0	1	6	1	0	2	12	5
4	2	54	13	4	7	52	22

SAYAGO Y EL PERU ANDINO

ALGUNAS CONCLUSIONES

Francoise Chevalier en su admirable tesis *La Formation des Grands Domaines du Méxique. (Terre et Sociéte aux XVI^{e} - XVII^{e} Siécles)*, publicada por el Instituto de Etnología del Museo del Hombre de París, en 1952, ha logrado desentrañar minuciosamente la historia de la aplicación de las instituciones hispánicas en la organización de las comunidades mexicanas, teniendo en cuenta las instituciones nativas que podían servir de base y sustento para la política muy sabiamente trazada, en interés de los conquistadores, de integrar unas y otras instituciones en estructuras nuevas y convenientes para la «mejor administración» (explotación) de los imperios conquistados.

No se ha intentado aún emprender un estudio equivalente en el Perú. Pero, teniendo en cuenta ciertas semejanzas ya comprobadas que existían entre los imperios mexicano e inca, muy especialmente en lo que se refiere a la economía; el mencionado estudio de Chevalier, así como el de Aguirre Beltrán sobre las *Formas de Gobierno Indígena*, de México nos han dado muchos datos para examinar el caso peruano a la luz de cuanto observamos en las comunidades españolas que hemos estudiado. Acatando las formas a que deben sujetarse las tesis y, sobre todo, por convenir a los fines que tratamos de alcanzar en nuestro trabajo de campo, consignaremos algunas conclusiones que deben hacerse resaltar:

En lo que se refiere a la economía

a) Los colonizadores españoles disfrutaban ya de una experiencia propia y muy antigua del aprovechamiento comunal de la tierra, mediante la adjudicación de parcelas de arar a cada miembro de una comunidad y del usufructo común de los pastos. La aplicación por los españoles de su propia experiencia a un gran imperio donde encontraron sistemas de explotación de la tierra tan semejantes al suyo, constituyó una tarea relativamente fácil y evidentemente necesaria y lógica. Más fácil que la relativamente equivalente que aplicaron durante el proceso de la Reconquista en la propia Península.

b) La Corona tuvo en cuenta sus intereses específicos, que no concordaron siempre con los intereses de los colonizadores y, al trazar la política relativa a la administración de las comunidades de indios, trataron de protegerlas de la voracidad de los vecinos españoles, otorgándoles ciertas garantías que impidieran el enriquecimiento ilimitado de los colonos. Frenar la capitalización de los colonos, la formación de una burguesía fuerte y de

una clase de terranientes propietarios perpetuos de la tierra fue uno de los objetivos de la política real, porque de este modo se impedían las posibilidades de independización de colonos que habitaban un continente tan lejano y tan pleno de medios de producción. Para este fin, la Corona conservó la propiedad legal de las tierras y la propiedad de los indios, permitiendo que lo *vecinos* disfrutaran de ambos instrumentos de enriquecimiento, pero supeditándolos a la autoridad y a los intereses particulares del rey. Esta política y los métodos que se emplearon para aplicarla hicieron que los pueblos de indios, después de las reducciones que Toledo aplicó implacablemente, disfrutaran de un Término Comunal, de una propiedad común de tierras de arar y de pastos, las que, según Mishkin, fueron tomadas de las tierras que estaban destinadas al pueblo en el Imperio. Las palabras *común y comunero* y los conceptos que expresan se incorporan bien pronto al lenguaje general de indios y vecinos. *Comunero* se convirtió en sinónimo de *indio, común* en sinónimo de *ayllu* y *comunidad*. Así, un indio dice «comunmi kani» (soy común, o pertenezco al común) o «comuneron kani» (soy comunero). El término *vecino* (sinónimo de comunero en los pueblos de Sayago y Aliste) sirve para nombrar genéricamente a los españoles radicados en el Perú que adquieren en América la jerarquía de los «señoritos» de España.

c) El *comunero* no tiene o no posee *vecindad;* porque, igualmente, esta palabra, de acuerdo con el nuevo sentido que adquiere en América, significa otra cosa que en Sayago y Aliste. Chevalier, en su obra ya citada, dice lo siguiente: «En 1655 y años siguientes, hombres venidos a poblar la "villa" de San Miguel, recibieron cada uno una *vecindad* por el representante del virrey o en su nombre. *Era costumbre la concesión junto con el título de VECINO o de BURGUES de la villa, de un terreno para construcción (solar) y para jardín, una o dos caballerias de tierra de labor y de un campo de pasto para las ovejas* dentro del término una extensión cuadrangular de seis leguas de la cual San Miguel ocupaba el centro» (pág. 63).

La vecindad en Nueva España comprende, pues, todo un complejo económico; el *comunero* sólo tiene derecho a parcelas de tierras que se repartirán anualmente, conforme a la tradición hispánica e inca. «Ordenes reales sometieron el rastrojo al libre pastaje de las bestias, una vez levantada la cosecha», afirma Chevalier (pág. 66, *ob. cit.*) y tal costumbre subsiste aún en las comunidades de la provincia de Lucanas, y como ocurrió en México, en detrimento de los indios y a favor de los *vecinos*, en aquellos pueblos-comunidades que tenían y tienen una población mixta.

d) El reparto de tierras en algunas comunidades peruanas —como Mollepata de Apurímac— se realiza teniendo en cuenta el aumento o la disminución de los miembros de cada familia, siguiendo el método inca y no en forma rígida como en Sayago. En otras, como en los *ayllus* de Ayarmaka y Chaupisuyu, de la Provincia de Anta, los terrenos que no fueron cultivados durante el año anterior son declarados vacantes y se adjudican a las viudas, que no poseen parcelas en esa «suerte» (zona) a los jóvenes que han formado un hogar y que ya tienen hijos y, en tercer lugar de preferencia, a los casados que aún no tienen prole[1].

[1] Informaciones de los maestros; Archivo del Instituto de Estudios Etnológicos del Museo de la Cultura, Lima, Perú.

e) En algunas raras comunidades, como la de Lucanamarca, de la provincia de Víctor Fajardo, las tierras de pasto son de propiedad individual, en tanto que las de arar son del común y se reparten anualmente, y se les llama, por eso *muyuy*, que rota. Se explica este hecho por ser Lucanamarca una comunidad en que la ganadería constituye la principal fuente de producción, la base de la economía[1].

f) Las formas de cooperación comunal en beneficio de los individuos y de la comunidad misma presentan en el Perú caracteres hispánicos y otros propios, heredados de la antigüedad peruana, entre los indios: el *ayne* y la *minka* subsisten, aunque en muchas comunidades se ha confundido, aparentemente, el significado de ambas palabras y hasta en algunas, como en la isla de Taquile[2] han cambiado de sentido. Se llama *minka* a la prestación de trabajo entre familias, cuando a tal forma de trabajo se le donominaba *ayne* en el Imperio y sigue llamándose así en la mayoría de las comunidades indígenas. En Taquile, *minka* designa al ruego de prestación de trabajo gratuito. En cambio las faenas o fajinas («república» se les llama en Ancash y Cajamarca) ofrecen los caracteres de las hispánicas y llevan, incluso, el mismo nombre. Los miembros de una comunidad podían y pueden todavía ser convocados para faenas o trabajos de «república» en beneficio no sólo de su *ayllu* sino de la zona en la cual está ubicada, cuando se trata de construcción de caminos y de canales, por ejemplo. Tanto la *minka* y el *ayne* pasan, en la actualidad, por un período inicial de crisis de extinción, como lo demuestra el patético estudio de Mishkin sobre la desintegración de la comunidad de Kauri[3].

g) En la mayor parte de los casos, aun en Mollepata y Anta, el reparto consiste en la simple confirmación de la posesión de las tierras que usufructúan los comuneros desde que recibieron su parcela. En otras comunidades, como las de Huarochirí, ocurre algo semejante al caso de la política real durante la Colonia: los individuos son dueños *de facto* de la tierra, pero la posesión legal pertenece a la comunidad. No hay reparto anual[4].

h) La mayoría de las comunidades indígenas han parcelado sus tierras de arar; algunas de manera definitiva, aunque conforme al simple derecho consuetudinario, otras manteniendo la formalidad del reparto anual que no tiene ya sino una función de tipo ceremonial. Este hecho, el reparto, ha permitido la diferenciación de los indios, exactamente, como en La Muga, en niveles altos y bajos, económicamente, pero sin que se hayan creado signos sociales que den formalidad a tales diferencias. Además, la posesión individual de tierras de arar ha hecho posible el desarrollo de las comunidades que pudieron conservar una proporción relativamente alta de tierras, como las del valle del Mantaro y Puquio. El proceso de este desarrollo ha sido muy semejante al de La Muga, a pesar de que a los indios no se les permitió nunca la posibilidad de adquirir ninguna hacienda, salvo en el caso muy reciente de Pucará en el Mantaro.

---

[1] «Cuentos religoso-mágicos de Lucanamarca», estudio de J. M. Arguedas, en *Folklore Americano*, N.º 8-9, 1960-1961, Lima, Perú.

[2] José Matos: «El trabajo en una comunidad andina», en *Etnología y Arqueología*, N.º 1, 1960, Lima, Perú.

[3] Revista *Tres*, N.º 9, septiembre, diciembre, 1941, Lima, Perú.

[4] *Las actuales comunidades de Huarochirí*, monografías dirigidas por el Dr. Matos Mar, Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos de Lima, 1958.

i) Conviene aquí hacer resaltar el necesario método de autodefensa que en Sayago se aplicó a las comunidades, para controlar la natalidad, a fin de que no ocurriera el caso del Perú, en que el aumento de la población ha provocado casos tan dramáticos y brutales de desintegración como el de Kauri, estudiado por Mishkin, comunidad en la cual las madres matan a los niños para lograr lo mismo que consiguieron los sayagueses, poniendo trabas muy duras al matrimonio.

j) En el Perú se dan casos de comunidades mixtas, es decir, de pueblos en que conviven indios y señores. En estos casos, aunque no en el alto nivel de capital de departamento, como en Guatemala, la villa o pueblo tiene dos municipios paralelos: *varayoq* para los naturales y alcalde distrital para los señores. En tales tipos de comunidad, la tensión es muy fuerte entre las dos castas, como en Bermillo, y los *vecinos* tienden incensantemente a despojar de sus tierras a los indios y éstos se mantienen firmes en la defensa de sus parcelas. Los juicios son innumerables y duran generalmente muchos años y hasta muchas décadas, los pastos son comunes para indios y señores, como en Bermillo. Y las faenas o *minkas*, en beneficio de los servicios públicos, del mismo modo que en la capital de Sayago, han sido estatuidas como obligación exclusiva de los comuneros.

En lo que se refiere a la política

a) Los miembros de los municipios que regían y gobernaban las comunidades de Sayago hasta la guerra civil, eran elegidos por los comuneros y administraban los bienes comunales y planeaban los proyectos de trabajo y los ejecutaban, en consejo con todos los vecinos, mediante cabildos dominicales que se realizaban en la puerta de las iglesias. Los miembros del Concejo gozaban de ciertas prerrogativas durante la asistencia a la misa dominical y debían llevar un traje ceremonial distintivo, entre ellos la *capa de tabla* y la *vara*. Los municipios de indios del Perú gobernaban y aún gobiernan a las comunidades, oficialmente no reconocidas, mediante los mismos trámites, y sus miembros se visten con trajes ceremoniales de modelo hispánico puro, aunque el indio ha recreado las formas de esos trajes y ha convertido las varas en insignias ostentosamente ornamentadas con anillos de plata burilada, como en el Cuzco, o las han embellecido con dibujos que representan aves, flores y hojas, o simples figuras geométricas, según las diferentes áreas culturales. La *capa de tabla* la usan los indios alcaldes de algunas comunidades del Cuzco, tales como Pisaq y Q'atq'a. Bien sabemos que la palabra *varayoq* con que se designa al alcalde indio es una composición de la palabra española *vara* y del sufijo quechua *yoq* (el que tiene).

b) Los concejos de las comunidades indias y sus bienes estuvieron protegidos por ordenanzas especiales y rigurosas durante la Colonia. No de otro modo se explica que hasta el presente hayan retenido los *varayoq* prerrogativas tan importantes como las que tenían, y aún las poseen formalmente en Puquio, de repartir las aguas de regadío «a cada quien según sus necesidades», a pesar de que para la población en esta ciudad, capital de provincia, el agua es tenida como de mayor valor que el oro. Tales prerrogativas tenían por objeto limitar la expansión económica de los *vecinos*, como ya lo expusimos anterior-

mente. Es tan evidente este hecho que, apenas Bolívar disolvió las comunidades, declarando la igualdad de indios y no indios, se inició el período de despojo más terrible de las propiedades comunales[1] hasta que la República tuvo que volver a reinstaurar la política colonial de defensa paternalista de las comunidades indígenas, 1920.

c) Fueron los caciques o *curacas* las autoridades políticas, conservadas del régimen incaico, los agentes del gobierno colonial ante y entre los indios. Los *curacas* tuvieron el poder y gozaron de excepcionales privilegios que la Corona les adjudicó, aumentando y consolidando los que ya disfrutaban durante el Imperio. Los caciques desaparecieron, a pesar de su origen antiguo, cuando el gobierno colonial fue liquidado y permanecieron los concejos de indios, porque se habían convertido en una institución representativa de las nuevas comunidades y se integraron sólidamente a la cultura indígena, pues, habiendo sido fundadas para su defensa, alcanzaron a cumplir esa función hasta donde era posible. Los *varayoq* se convirtieron en los parachoques de la comunidad de indios ante la agresividad y ambición de los vecinos; no fueron intermediarios para la explotación de sus connacionales sino que ellos sufrieron y aún sufren el despotismo de las autoridades oficiales de los *vecinos*, mientras el resto de la comunidad puede trabajar en la muy relativa paz de que gozan. Este descubrimiento de la función de parachoque la hizo Gabriel Escobar[2]. (Yo vi en la comunidad de San Pablo, provincia de Canchis, a un Varayoq alcalde, sacarse el poncho y arrojarlo al suelo; levantar tierra del piso y echársela furiosamente a la cabeza, y maldecir en el atrio de la iglesia el cargo que acababa de entregar a su sucesor. Se había arruinado durante el período de un año que dura el mandato, pues todo ese tiempo debía estar de guardia constante en la puerta de casa de las autoridades políticas distritales, para servir de mandadero, de policía, de sirviente y de mensajero adonde quiera que necesitaran o se les ocurriera enviarlo.)

El *cacique* fue convertido en un funcionario directamente vinculado a los intereses de las autoridades coloniales; y cuando intentaron rebelarse contra ese régimen fueron exterminados y suprimidos.

d) La integración del Municipio castellano en la cultura nativa, como instrumento de gobierno, se hizo posible porque las bases económicas de los *ayllus* convertidos en comunidades fueron conservadas en grado suficiente, pues se conciliaban con la de los municipios españoles, florecientes aún durante el período de la organización del Virreynato. De este modo, la administración colonial consiguió alcanzar uno de sus objetivos importantes: mantener culturalmente aislado al indio, sustentándose sobre sus mismos valores antiguos. Por este método, el núcleo de la cultura indígena permaneció intocado y los medios de desarrollo hacia las formas de la cultura occidental fueron clausurados. El estudio y fomento del idioma quechua, su utilización como el instrumento más eficaz para la catequización, con el auxilio de la propia música nativa, y aún la difusión del idioma inca más allá de las fronteras del Imperio, tuvieron por objeto fortalecer las barreras del aislamiento que garantizaban el mantenimiento de la población nativa en un nivel de inferio-

[1] Romero, Emilio: *Historia Económica del Perú*, Imprenta Torres Aguirre, 1939, Lima, Perú.
[2] *Plan Regional para el desarrollo del Sur del Perú*, T. XXII, 1959.

ridad irremediable y evidente. Los alcaldes de indios cumplieron una función al mismo tiempo política y religiosa; como ya lo expusimos, se convirtieron en medios de enlace y al mismo tiempo en parachoques, en elementos que mantenían la frontera y la comunicación. Tan sutil e importante rol pudo ser no muy lentamente fijado, mediante la fusión de los atributos y prerrogativa del Municipio castellano con los de la organización político-económica de los *ayllus*, de tal manera, con tan calculado acierto, que la institución representativa de la libertad de los pueblos en España se convirtió en el Perú en una más compleja, que mantuvo la relativa libertad-aislamiento de los indios y sirvió como medio de enlace para el cumplimiento de las ordenanzas y de las disposiciones de las autoridades coloniales que utilizaron a los miembros de las comunidades como un material humano a merced de los interes de los colonizadores y de la Corona.

e) Sin embargo, este tipo de organización comunal alcanzó tal grado de integración en la cultura nativa que se convirtió en un medio permante de cohesión de los *ayllus*. Trasladados a los alcaldes muchos de los atributos de las antiguas autoridades, se mantuvieron, a pesar de la aniquilación en masa de la población, las formas de recreación prehispánicas, con gran esplendor, y permitieron la continuación del ejercicio de las virtudes creadoreas artísticas indígenas que, en cierto modo, fueron enriquecidas por los instrumentos y técnicas tomados o impuestos por los españoles. Una nueva era se abrió para las artes tradicionales nativas, porque, además, las fuentes mágicas de su inspiración no fueron cegadas. El indio no llegó a ser nunca cristiano.

En lo que se refiere a la estructura social

a) Habiéndose impuesto el aislamiento de la comunidad indígena de la formada por los vecinos mediante la conservación de las bases económicas del antiguo *ayllu* y de una política inteligentemente adecuada, los dos mundos sociales, *comuneros* y *vecinos*, culturalmente distintos, y clausurados todos los caminos de una posible fusión, presentan caracteres radicalmente diferentes en cuanto a toda su estructura social.

b) El vecino considera al indio aún más inferior que el señorito bermillano al *vecino* del lugar. En ambos casos la diferencia social está definida o sustentada porque vecino bermillano y comunero peruano *deben trabajar la tierra. Quien labra la tierra, quien ara* es de condición servil y debe estar bajo el mandato, el *gobierno*, del señorito por abolengo o de quien se dedica al comercio y a las «actividades intelectuales». Tal convicción ha sido consagrada por el clero. En Bermillo y en el Perú, señorito que ara pierde su *status* de tal, se degrada, baja de categoría social. En el Perú, se agrega por supuesto a este factor, el de tipo cultural, o «racial», como suele aún denominarlo el vulgo: el indio es inferior por naturaleza, por pertenecer a una raza inferior. En Bermillo, el señorito sostiene la misma teoría respecto del vecino, pero no tiene en su auxilio el factor étnico. El diario limeño *Expreso* ofreció una información ilustrada, en el mes de septiembre del presente año, acerca de cómo un hacendado cuzqueño hizo cercenar el brazo a una india de su finca, porque no se prosternó ante él, como es de rigor, aunque lo hagan los colonos o siervos de hacienda en los Departamentos de Cuzco y Apurímac. Pero consideramos que no

media sino una diferencia de grado entre el concepto que tiene y el desprecio que siente hacia los indios el *vecino* actual de los pueblos peruanos en los cuales se ha mantenido la estructura colonial, y el que manifiesta el señorito bermillano por el vecino de Sayago. Sin embargo, existe una diferencia radical: hay identidad de norma para todo el ciclo de la vida, para la moral y la religión, entre señoritos y vecinos de Sayago, en tanto que entre comuneros y *vecinos* del Perú tales normas son tan distintas como la totalidad de los dos mundos culturales en que están divididos. Las normas de Bermillo son las mismas o eran casi las mismas que modelan y rigen la conducta de los *vecinos* peruanos, hasta la tercera década del presente siglo, y aún son idénticas en los pueblos todavía muy aislados.

c) Las pocas diferencias que existen entre el grupo «señorial» de Bermillo y los vecinos peruanos, en cuanto a la estructura social, han sido determinadas por las diferencias principalmente de orden económico. En el Perú, los señoritos (vecinos) recién casados no están obligados a permanecer durante años en la casa de sus respectivos padres, ni existe un control indirecto de la natalidad por este medio, pues, naturalmente, no existe o no existía el factor económico que obligó a tomar esta forma de autodefensa del *status* social de los individuos.

d) La separación por sexos, desde la segunda infancia, rigió en el Perú tan estrictamente como en Sayago en los pueblos peruanos. Las mismas normas crueles respecto al mantenimiento de la «honra» de las mozas, también se aplicaban, habiendo llegado en el Perú el cumplimiento de tales normas a la ejecución de hechos cruentos y hasta macabros, tanto en la sierra como en la costa. Conocemos el caso de un padre de familia de Piura que desconoció a su hija por haber sido raptada por un pretendiente al que había rechazado él, como jefe de la familia. La raptada, consciente de su «crimen» no quiso salir jamás a la calle, hasta que el raptor se aburrió de tal empecinamiento y empezó a maltratar brutalmente a su amante. Compadecida de tan triste situación, la hermana de la joven rogó al padre que perdonara a su hija. El padre respondió: «Ya no es mi hija, pero puede volver a la casa como una desventurada recogida por la compasión de un buen cristiano». La joven se atrevió a reingresar a la casa paterna y sufrió durante toda su vida el enclaustramiento absoluto en ella y el menosprecio de su padre que nunca le dirigió la palabra.

e) La estratificación social está determinada entre los *vecinos* peruanos por la cuantía de su hacienda y de sus tierras, como en Sayago, aunque el «apellido» tiene en el Perú una influencia que en Sayago no existe. Pero la sociedad de los *vecinos* no es tan implacablemente cerrada para admitir a los mestizos y aun a los hijos de indios que logran completar una carrera profesional. Estos nuevos señoritos no tienen que cerrar sus puertas a sus propios padres, como en Bermillo, para seguir perteneciendo a la casta de los señores. Sin embargo, no es enteramente olvidado el origen «humilde» de tales profesionales, aunque pueden casarse con las hijas de los señores, e incluso las «señoritas» anhelan tal clase de unión matrimonial. El prestigio del «intelectual» es muy grande en los pueblos y lo eran aún más hace dos o tres décadas. La movilidad social es más activa en el Perú; las castas no están congeladas como en el tipo social Bermillo de España. Se explica la diferencia por el contexto político-social del país que es bastante menos conservador que en España, aun en las provincias muy aisladas y todavía semi-coloniales.

f) El ciclo de la vida en las comunidades, entre los comuneros, sigue mucho más la tradición local indígena que la hispánica, aunque de esta última se hayan tomado algunas formas externas para ciertas ceremonias impuestas, como el bautismo, el matrimonio católico y los funerales. Existen algunos ritos de pasaje típicos de los comuneros, como el corta-pelo o *rutuchikuy*, a los niños que ingresan en la segunda infancia. La clasificación de la población por edades sigue muy cercanamente a la descrita por Huamán Poma de Ayala y, en las comunidades de indios, el individuo sube de categoría a medida que avanza en años, norma que ya no se acata en las relativamente desarrolladas o aculturadas.

g) Oscar Núñez del Prado, en su trabajo sobre los Q'eros demostró que no existe entre los indios el tan difundido y hasta algo estudiado «matrimonio de prueba» al que los mestizos llaman sirvinakuy (servirse mutuamente). Se llama sirvinakuy al período que media entre el *matrimonio* indígena y el católico de la misma pareja. *El matrimonio indígena* se realiza conforme a normas estrictas, regimentadas y sometidas a un ceremonial minucioso, que culmina con un ritual estereotipado, que Núñez del Prado ha descrito bien en lo que se refiere a los Q'eros. Tal matrimonio no tiene validez *oficial*, ni para la Iglesia ni para el Estado, pero lo tiene y muy rigurosamente dentro de cada comunidad, a tal punto, que el adulterio casi no existe, porque las penas que amenazan a este tipo de infracción moral son tan severas, acarrean sanciones de orden religioso y social tan implacables, que el adulterio apenas se concibe que pueda ocurrir, el adulterio en los matrimonios realizados conforme a las costumbres locales. Decíamos que como este *matrimonio* no es reconocido oficialmente, tuvieron que buscar un término nuevo para denominarlo, los indios o quienes observaron sus costumbres y de ese modo surgió la palabra sirvinakuy tan equivocadamente interpretada.

Los comuneros celebran, pues, ahora tres matrimonios: el que exige las costumbres de su comunidad, el civil y el religioso. Pero cumplían únicamente con los últimos, aquéllos que deseaban y disponían de medios para desempeñar cargos públicos. En las últimas dos décadas tal exigencia se ha relajado.

h) En las comunidades, el *status* social estaba determinado en forma directa para el desempeño de los cargos religiosos y políticos. Quien mayor número de esos cargos había desempeñado alcanzaba una más alta jerarquía. Pero no era posible realizar dicha hazaña sin tierras y hacienda; de tal manera que, en última instancia, era el nivel económico el que fijaba el nivel social, con pocas excepciones. Las fiestas eran tantas y de tal manera jerarquizadas, ellas también a su vez, que comunero que había cumplido con todas, concluía su carrera religioso-social generalmente arruinado y en la miseria. Existen razones para suponer que estaba bien calculada la finalidad de las fiestas para desempeñar, además de esta función de descapitalizar a los indios. Comunero que había pasado todas las «mayordomías» religiosas tenía más derecho a ser oído en los cabildos; el indio pobre que sólo había llegado a Sargento o Palmero, por ejemplo, en la comunidad de Lucanamarca, apenas era escuchado y él mismo no se atrevía a intervenir. En las últimas tres décadas ha cambiado mucho este régimen. Y los jóvenes indios de Puquio, por ejemplo, parecen religiosamente escépticos, tanto en lo que se refiere al catolicismo como a sus dioses locales.

En lo que se refiere a la religión

a) Afirmamos muy rotundamente que el indio nunca llegó a ser católico. Dos estudios se han realizado últimamente sobre la religión en comunidades de indios: el que hicimos, con el auxilio de Josafat Roel Pineda y del sociólogo francés Bourricaud, en Puquio, y el del propio Roel Pineda en Chumbivilcas (Cuzco) cuyos resultados aún inéditos, fueron dados a conocer por su autor en una conferencia sobre «El mundo sobrenatural en Chumbivilcas» en el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos.

Comprobamos en Puquio, que el indio cree que todos los bienes de que puede disfrutar el hombre, constituyen un don de los *Wamanis,* dioses montañas. Ellos producen el agua que convierte en fértil a la tierra; protegen el ganado y aún lo fecundan cuando es indispensable. En cada montaña hay un Wamani, personificado por un cóndor o por una figura humana. Viven también en su interior los niños que murieron; habitan en un palacio deslumbrante donde hay jardines que cuidar y golosinas con las que los infantes se alimentan. El Wamani protege al hombre día y noche y, cuando nace, ya hay uno que está junto a él.

b) Los *Wamanis* son obra de Inkarrí, que creó al hombre y todo cuanto existe. *Inkarrí* fue hijo del sol en una mujer salvaje. Amarró a su padre, con unos flejes, sobre la cima del Qoropuna, cuando comprobó que le iba a faltar tiempo para concluir de hacer todas las cosas. Luego de haber creado al hombre, dictó leyes conforme a las cuales el indio vivió en paz y abundancia. Mucho tiempo después, *Inkarrí* fue apresado por el rey español. Lo martirizaron; *¡«maytas, maytas, maytas»!* (¡Cuánto, cuánto, cuánto!), y le cortaron la cabeza; se la llevaron a un lugar llamado Cuzco y allí la enterraron. Pero el Dios está reconstituyéndose; su cabellera está creciendo y su cuerpo también, pero su cuerpo hacia abajo de la tierra, para que los «señores» no puedan descubrirlo. Cuando esté reintegrado, saldrá ya invencible. Marchará sobre el mundo y «hará el juicio final». Entonces las leyes antiguas se volverán a instaurar.

Inkarrí es el *primer dios,* los *Wamanis,* son el *segundo dios.* «Y ¿nuestro Señor Dios que está en la Iglesia y en el cielo?» le preguntamos a los tres ancianos que narraron el mito. Ellos se descubrieron con profundo respeto, y no sin cierto temor, contestó uno de ellos: «El es el "verdadero" primer dios, pero él no se mete *(manan metekunchu)* (en los asuntos de los comuneros)». Utilizó la palabra castellana *meterse* con un sufijo negativo quechua (chu).

Los muertos van a la cima del Qoropuna (un nevado altísimo). Allí se dedican a construir una torre que jamás concluyen. Tienen un trabajo entretenido y eterno. Se alimentan de excremento de llama que a ellos se les presenta bajo la figura de maíz cocido en agua (mote). La montaña está protegida y resguardada por San Francisco.

El sacerdote del *Wamani* es el *pongo.* Aprende su oficio luego de terribles sacrificios y pruebas que sólo son capaces de soportar ciertos elegidos. El *pongo* tiene atributos excepcionales y no todos llegan a alcanzarlos en su plenitud. Hay jerarquía entre los pongos. El más perfecto puede llamar a los Wamanis y hablar con ellos, y curar enfermedades, descubrir el lugar en que se encuentran las especies y ganado robados y, finalmente, puede disponer de la vida ajena, causar la muerte. Los *aukis* son los mensajeros,

también sacerdotes, de la comunidad ante los *Wamanis;* ellos hacen los sacrificios cruentos y entonan los himnos sagrados.

Los comuneros de Puquio tienen así toda una jerarquía de dioses y de sacerdotes y han concebido y compuesto un mito que explica el orden social post-hispánico y abre una posibilidad de solución al estado de servidumbre en que el indio se encuentra: *Inkarrí* hará el «juicio final», él volverá a imponer el antiguo orden.

La mitología de Chumbivilcas (Cuzco) es muy semejante; pero el mismo Inka aparece como el dios creador, y el derecho de los indios a todas las tierras, según el mito, es de origen sagrado.

c) En el poema quechua al Illimani, de Kilo Waraka (Andrés Alencastre) [1], se encuentra una concepción indígena religiosa aún más abstracta del mundo: en las entrañas del Illimani (nevado auki o Wamani, que se levanta sobre el altiplano del Titicaca) están el *Khuru,* el *Khuya,* el *Wahi* y el *Inqa. El Khuru* (gusano), representa la forma más elemental de la vida; el *Khuya* (derivado de la palabra *Khuya,* amor y piedad) es el «doble», la imagen fiel de cada cosa que está sobre la superficie de la tierra; un doble vigilante, piadoso y amante de su imagen objetiva terrena. *Wahi* significa origen, veta, madre; con el sufijo posesivo de tercera persona: *n,* significa hermano de él, conservando sus otras acepciones; así *Wahin* nombra al hermano, al modelo germinante de cada cosa que hay en el mundo. El *Inqa* es la figura perfecta hacia donde se dirigen las cosas, al que pretenden imitar, el que los atrae y con el cual no llegan a confundirse nunca, porque es demasiado perfecto; se trata de una especie de arquetipo platónico. Transcribiremos el cuarteto del poema que contiene esta concepción mágico-filosófica del indio kana, recogida por Alencastre, y traducida por mí al castellano:

Tukuy kausaq uywakunaq inqankuna, khuyankuna, khurukunan, wahinkunan, ukhuykipi puñushanku	De todo ser viviente el principio, el germinal arquetipo, la semilla elemental, el amor creante, amado, en tu honda entraña duermen.

Alescastre, el más grande poeta quechua peruano de los tiempos modernos, hombre que toca todos los instrumentos indios de Canas, tomó esta concepción mágica del pueblo caneño. Canas se encuentra en la frontera de las montañas con el altiplano, ha recibido la influencia milenaria de kollas y aymaras, y permaneció muy aislado en las grandes cumbres andianas a las que dominó mejor que ningún otro pueblo de la región, porque aprendió a ser un diestro jinete.

Debemos agradecer al antropólogo Gustavo Alencastre, primo de Andrés, por habernos auxiliado en la traducción del poema al Illimani y descubierto la filosofía mágica tradicional de Canas que ella guarda.

La población india tiene, pues, sus propios dioses, una religión sistematizada que

---

[1] *Taki Parwa,* Cuzco, 1955; J. M. Arguedas: «Taki Parwa y la poesía quechua de la República», en *Letras Peruanas,* N.º 12, agosto de 1955, Lima.

forma un contexto funcional con toda la cultura nativa. Las sanciones que resguardan la observación de las normas sociales y morales, el derecho a la propiedad de instrumentos, casa y aun tierras y hacienda, donde quiera que ella ha sido establecida; los principios e insignias que dan investidura a las autoridades; todo está consagrado por las religiones locales. Los *varayoq* alcaldes y regidores son, por ejemplo, nombrados ahora por las autoridades políticas distritales, luego que las comunidades los han elegido el 1 de enero; pero, en la provincia de Canchis (Cuzco) no alcanzan a ejercer el cargo mientras no se haya celebrado el ritual y fiesta del *Tasa Tiachiy* que está vinculado con la religión local. El Tasa Tiachiy se realiza en el núcleo urbano de los *ayllus;* luego de una imploración a los dioses montañas, los *varayoq* salientes entregan ceremonialmente la vara a los recién elegidos. La fidelidad matrimonial está resguardada por terribles castigos, religiosos y sociales a los adúlteros; los ladrones de instrumentos se «condenan» y vagan después de muertos devorando bestias y seres humanos[1], etc.

d) La religión católica es observada formalmente y ella rige aún la estratificación social en las comunidades indígenas, como un factor importante, tal y como ya lo expusimos en otra parte de estas conclusiones. Las fiestas católicas se superpusieron a algunas de las más grandes de la antigüedad peruana (el Corpus Christi al Inti Raymi, el carnaval a las celebraciones del Paqoy, tiempo de la maduración, etc.). Sobre las *wakas* destruidas los misioneros mandaron construir capillas o levantaron cruces. De este modo, el catolicismo contribuyó a la conservación de las antiguas fiestas mediante el acatamiento formal a las insignias católicas instauradas por la Iglesia romana. Este hecho tuvo una importancia trascendental para el desarrollo de la cultura nativa: se conservaron en gran medida el ritualismo típico e indígena; se trasladaron a las fiestas patronales católicas todo el aparato mágico-estético de las antiguas y, como los españoles impusieron también las propias de ellos, las nuevas fiestas hispano-incas estimularon la creación de un ingente caudal de nuevas danzas y música, en las que los instrumentos de expresión antiguos fueron ilimitadamente enriquecidos por los europeos, que no sólo trajeron los españoles, sino que los impusieron a los indios: tales como el arpa, el violín y la flauta travesera.

Los indios cabecillas de los cuatro *ayllus* de Puquio proclamaron que el primer dios es «Nuestro Señor» (Jesucristo), pero *manan metekunchu:* no se inmiscuye en los asuntos de los indios. Esto parecería demostrar que consideran al dios católico como propio de los «señores», porque de los wamanis dijeron «*propiopunin*», usando, asimismo, un término español, *propiopunin,* es decir, exclusivo de los indios y *propio* de los naturales y no de los advenedizos, de los *weragochas* (señores), cuyo rey mató a Inkarrí. Rinden culto a los santos católicos, a la Virgen, al Crucificado, porque siendo dioses de los amos les deben también acatamiento. Y ya dijimos cómo aprovechan esas oportunidades para recrearse sin inhibiciones y hasta para demostrar su valor como hombres: algunas danzas miman los bailes de salón, unas con intención satírica, otras competitiva, como la Chonguinada del Valle del Mantaro. Y, si se prescindiera de las danza y bailes y otras formas de expresión

---

[1] J. M. Arguedas: Folklore del Valle del Mantaro. «Cuentos mágico-religiosos (condenados, gatos negros, degolladores y brujos)», en *Folklore Americano,* N.º 1, 1953.

de regocijo indígena de las fiestas católicas del Perú andino, éstas se quedarían vacías y en silencio.

e) Las prédicas en quechua, como la estremecedora poesía quechua católica, intentaron, y lo consiguieron en gran medida, cimentar en la conciencia de la multitud indígena el temor al «pecado», definiéndolo como toda ofensa a Dios. Las ofensas consistían en la desobediencia a los «mandamientos de la Iglesia» y a las órdenes de las autoridades constituidas, entre las cuales ocupaba un lugar preeminente el amo, el *señor vecino;* el encomendero primero y luego su sucesor, el hacendado. La *virtud* fundamental del católico indio debía ser la humildad y la resignación ante todas las formas de sufrimiento. Era el camino directo al perdón de los pecados y a la gloria. Yo oí en la hacienda Karkeki, del Distrito de Huanipaca, Apurímac, predicar en quechua a dos padres franciscanos, en la bella capilla de la hacienda. Los indios lloraban a torrentes, mientras el padre describía cómo este mundo es de dolor y que seguirá siéndolo eternamente; cómo el hombre debe temer a Dios y ser infinitamente humilde, cómo debe contemplar en el señor —dueño de la hacienda— al protector de la vida y del alma de los indios, sus siervos. La lengua quechua tiene recursos poderosos para interpretar todas las formas del dolor; los padres lo utilizaron con maestría e inspiración; los indios, de rodillas, lloraban. Y cuando los padres montaban a caballo para volver al Cuzco, la multitud de siervos los seguía uno o dos kilómetros llorando; regresaban como extraviados; se reunían en la puerta de la capilla y, cantando tristísimos himnos quechuas, volvían a llorar, hasta el anochecer. Todo el mundo majestuoso de los Andes orientales, en que la nieve de las cumbres y el fuego de la profundísima quebrada llegan a los ojos y a la carne de los individuos, aparecía como empapado por el llanto desesperado de los indios, de sus voces agudas que penetraban en todas las cosas y en mi memoria de pequeño adolescente. Al comenzar la noche iban a prosternarse a los pies del patrón, un pariente «político» mío; él los bendecía con la expresión más severa que he visto nunca, y los despedía. Subían la montaña los indios, hacia sus tierras de la zona fría, y yo los acompañaba hasta que cerraba la noche. Y luego, volvía solo, llorando acaso más tristemente que esa multitud a la cual amaba y había visto trabajar con energía extraordinaria y sin casi ingerir alimentos.

La Iglesia en el Perú había comprometido su destino al de los señores hacendados del tipo de aquel pariente mío. La similitud con el caso Bermillo es notable, pero en cada lugar ha tomado caracteres particulares, adecuándose al caso específico de la estructura económica social de cada país y región.

f) En las comunidades libres el clero mismo fue el amo, con raras excepciones, y se comportó como los tradicionales amos, señores o *weraqochas.* Era, por ejemplo, obligación de las novias indias ir a servir en la casa parroquial durante dos o más semanas antes del matrimonio, para que el cura les enseñara sus obligaciones de esposa. Por eso los matrimonios religiosos se celebran cada vez más estrictamente sólo cuando el comunero debía desempeñar algún cargo político de alta jerarquía, regidor o alcalde; y se casaban después de los cincuenta años. El desprestigio del clero aumentó con el muy relativo desarrollo de estas comunidades; la profesión de sacerdote, tan anhelada en el siglo pasado, logró convertirse en un oficio sumamente menospreciado. Sin embargo, no ha llegado en el Perú el desprestigio del clero al extremo que en Bermillo y La Muga.

En lo que se refiere a la educación

a) Tratamos de demostrar cómo existe una extraordinaria similitud en la formación que recibieron los maestros que conocí en las comunidades de Sayago con la de los normalistas peruanos; cómo la excesiva preferencia conferida al estudio de métodos con olvido o descuido del conocimiento de las propias disciplinas que han de enseñarse y de la realidad social del país, han hecho del maestro un agente bastante estéril, diferenciado y aún segregado del medio, por una especie de exceso de autovaloración y rigidez que le impide convertirse en buen educador y auxiliar eficaz de las comunidades en que trabaja. Revelaban los maestros falta de sensibilidad, de visión y de verdaderos medios que los hicieron aptos para la tarea formativa de los niños y aun para instruirlos. En el vecindario no se distinguían como líderes; en Bermillo pertenecían a la clase de los «señoritos» y en La Muga se confundían con los vecinos sin relieve especial alguno, y frente a sus alumnos aparecían como severos y rígidos. De este modo, la escuela no daba nada verdaderamente dinámico a la comunidad. Los vecinos egresados de la escuela sabían leer, escribir y contar, en grado muy elemental, tan débilmente que, con el tiempo, se convertían en gente que sólo sabía firmar y leer con dificultad los pocos documentos que durante su vida necesitaba rubricar, enterándose de su contenido. Existía un notorio contraste entre el castellano rico, pleno de recursos de expresión, que hablaba la mayoría de los vecinos, y su dificultad y aun temor de escribir y leer.

b) Pero el Estado español no tiene el problema de dar instrucción a una masa que no pertenece a otra cultura y habla un idoma distinto del oficial y que representa la mitad de su población. En el Perú la educación oficial ha seguido una política que ni siquiera podemos calificar de inepta, sino de absurda. Ha impuesto —no intentado— la obligación de dar instrucción en castellano a una multitud de indios que hablan únicamente quechua o aymara. No existiría diferencia alguna si se hubiera ordenado que dicha instrucción se impartiera en japonés, porque para los fines propios de la educación e instrucción, tan extraño es para el indio el castellano como el japonés.

Los resultados de tal imposición han sido por supuesto nulos en las comunidades de indios monolingües. En las mestizas, la escuela ha conseguido impartir a los egresados una confusa información acerca de los elementos de las ciencias y de las letras, tan confusa como el castellano que les fue impuesto y al que se aferran desesperadamente, sepultado el quechua y no disponiendo al final sino de un español limitadísimo, rudimentario, que los hace exhibirse con pedantería ante sus paisanos y, casi sin excepción, como ridículos y aun grotescos ante los señores de sus pueblos y en las capitales de la zona más desarrollada de la costa. Es decir, que, como resultado final, se quedan sin lengua propia y entorpecidos para el verdadero perfeccionamiento intelectual.

En el Colegio Mateo Pumacahua de Sicuani, Cuzco, donde fui profesor secundario, los alumnos procedentes de las comunidades mestizas y de los barrios, de la ciudad, eran víctimas del menosprecio de la mayoría de sus compañeros de estudios y de casi todos los profesores por el bárbaro castellano que hablaban. Me decidí, por esa razón, a ofrecerles cinco horas semanales de clases extraordinarias de castellano, y en seis meses alcanzaron a corregir sus defectos más graves. Las explicaciones las hacía en quechua para

corregir cada error, y el medio principal de la enseñanza fue el ejercicio intenso de la elocución y de la lectura.

c) El Estado destruyó en el Perú hace sólo dos años, el único centro de formación de maestros que había logrado concebir un plan de trabajo que estaba determinado por las necesidades particulares de la educación en el país, y por las universales que la ciencia ha descubierto para lograr la formación de niños y adolescentes ajustados a su medio social y preparados para alentar o estimular el desarrollo de las comunidades donde debían trabajar. El plan alcanzó a cumplirse casi en toda su medida, porque pudo contar dicho centro, la Escuela Normal Superior Enrique Guzmán y Valle, de La Cantuta, con un grupo de maestros excepcionalmente aptos para realizar dicho plan. Despojada la escuela de su autonomía universitaria, separados de ella su director y sus mejores profesores, volvió a ser entregada en manos de profesores burocratizados, rutinariamente formados, que habían sacrificado sus posibilidades creadoras —que algunos de ellos la tuvieron— a la docilidad sensual ante la burocracia, instrumento igualmente dócil de la política de los grupos gobernantes que, aparentemente, desean que la educación oficial siga siendo tan estéril como hace un siglo.

Es acaso un hecho muy significativo a este respecto la inversa actitud de la República si la comparamos con la de la Colonia, en relación con el quechua. La Colonia fomentó el quechua, lo estimuló y utilizó para aislar y dominar al pueblo conquistado; le negó la enseñanza del castellano, pues mediante esta lengua habría podida el indio tener acceso a la cultura intelectual y a la técnica europeas. Consolidado por la Colonia el aislamiento, la sujeción y el estado de servidumbre del indio, la República interrumpe el fomento del quechua y no lo acepta como lengua para la educación oficial. Parece evidente que considera este método como peligroso, porque de ese modo se habría hecho posible la verdadera instrucción del nativo, su información real y dinámica acerca de las ciencias, de la técnica y de la *historia.* También la República ha perseguido, pues, y logrado conservar el aislamiento y la continuación de la servidumbre del indio y, para conseguir el éxito de esta política, tuvo que seguir un método inverso al de la Colonia en lo que se refiere al idioma nativo.

Dinámica y valores

a) Sayago, como toda la zona andina del Perú, había sido detenida en su desarrollo histórico. Aparentemente, sobre ambas zonas, se ejercita ahora un tipo de presión —en España nada disimulada y en el Perú contrarrestada por fuerzas endógenas de las propias comunidades y por agentes externos— para conducir a tales comunidades hacia su conversión en pequeñas sociedades de tipo liberal, en las cuales el enriquecimiento individual sea el ideal motriz único que impulse la actividad del grupo, en unos casos, como en la quiñonizada Muga y, en otros, como en la dividida en castas de Bermillo, para mantener el estado de cosas imperante.

Las comunidades se debaten así entre la tradición que creó vínculos cooperativos entre los vecinos y la presión externa que trata de desintegrar las bases de tales vínculos

para convertirlas en sociedades en que los hombres se enfrenten cada vez más agudamente unos a otros, mediante una carrera competitiva para acumular bienes materiales. Donde no es necesario aplicar esta presión sino conservar la división en castas, una dominadora de la otra, el Estado y los grupos sociales gobernantes ejercen todo su poder para mantener tal división de castas, siendo ésta una política peligrosa, porque provoca una acumulación creciente de amargura y resentimiento en los dominados, que puede explosionar en cualquier momento.

b) El cuadro general de la cultura en Bermillo y La Muga presenta así una notable semejanza de estructura socioeconómica con el del Perú andino semicolonial. Pero las fuerzas endógenas de los pueblos peruanos son, a nuestro juicio, mucho más poderosas en cuanto a su *ethos* comunitario. En aquéllas que ha alcanzado el más alto grado de desarrollo, como las del Valle del Mantaro y Puquio, se mantienen vínculos de cooperación y de cohesión aparentemente muy fuertes. Refuerzan tales vínculos no únicamente el hecho de identificarse como mestizas o indias frente a las clases o grupos tradicionalmente calificados o autocalificados de «señores», dotados de mayor jerarquía humana, sino de la supervivencia de tradiciones que vienen desde períodos más antiguos que el propio Imperio Incaico. En España, también, la tradición es igualmente antigua. Pero en Sayago no existe el factor étnico diferenciante. El hecho de haber sido cercada y aislada la cultura indígena en la Colonia y en la República hasta la tercera década del siglo XX, hizo que ella se mantuviera segregada, rigiéndose por valores distintos que los de los *vecinos*. En las tres últimas décadas tales valores se desarrollan y se encaminan hacia una especie de fusión con los occidentales. En esta nueva fase de la lucha los indios se presentan necesariamente encubiertos, debiendo adoptar la apariencia del aprendiz humilde y humillado, pero con una gran carga inagotable de energía que surge de su gran antigüedad no debilitada sino concentradamente ejercitada por su propia condición de clase demográficamente vastísima, y tipificada como baja no sólo por la dominación a que fueron sometidos, sino por actuar y crear; animados por esos valores distintos, originales y antiguos.

Algo nuevo ha de surgir o está surgiendo, de veras, en el Perú, de esta crisis. Consideramos que en España la crisis puede estallar en aquellas zonas donde el conflicto social se agudiza. «Mataremos los piojos», decía mi rubio y viejo amigo C. A., de Bermillo, y lo decía, probablemente, con cierta intención. El Estado español acaso modifique su sistema de trato con relación a comunidades, como Bermillo; lo que no nos parece posible predecir es que si lo hará para acentuar el rigor o para abrir posibilidades de ascenso a los comuneros que el propio clero considera, en estos lugares, como de condición humana inferior.

LAMINAS



«Municipalidad de Villamor de la Ladre», de Sayago



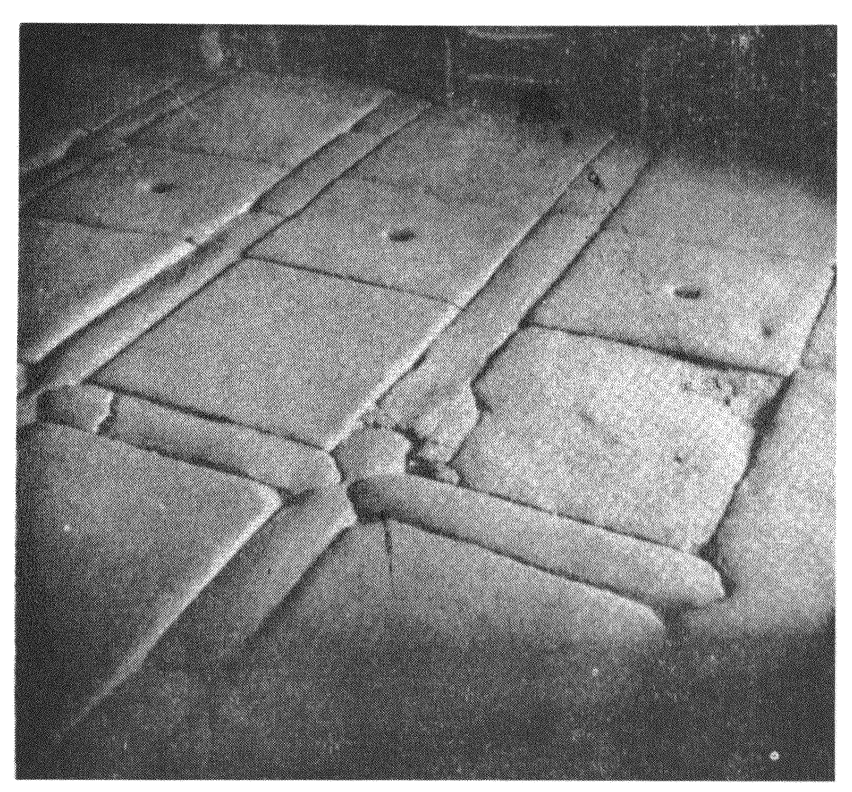
Portón de la casa de un (labrador) rico, Bermillo


Casa de un labrador pobre, Bermillo


Casa de un «señorito», Bermillo



Iglesia de Bermillo



Piso de la iglesia de La Muga



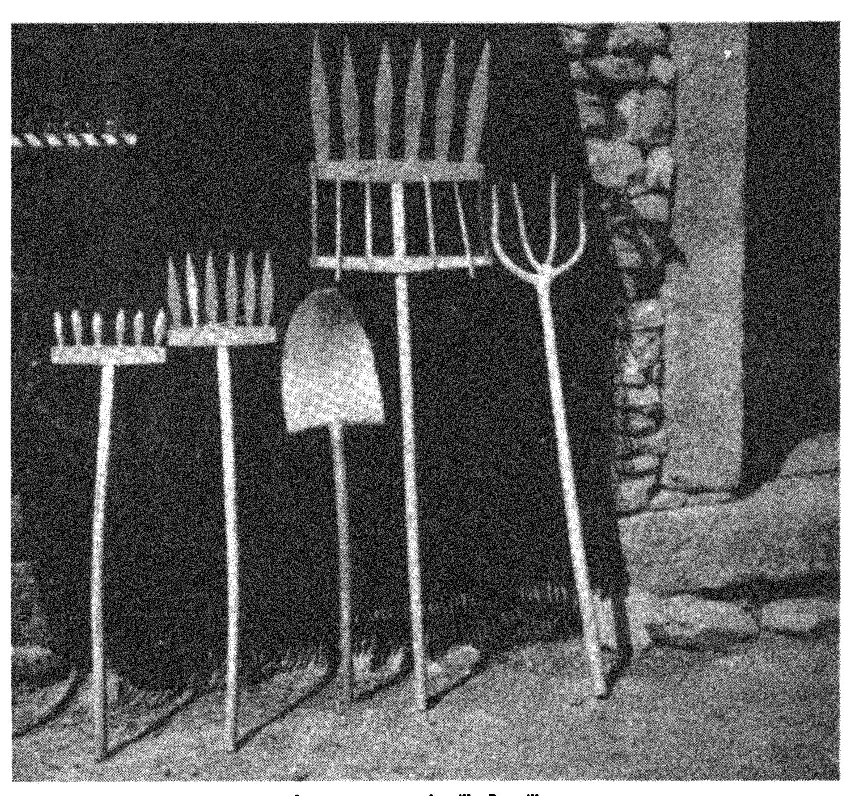
Aparato utilizado para herrar las vacas, Bermillo



En San Vitero, de Aliste



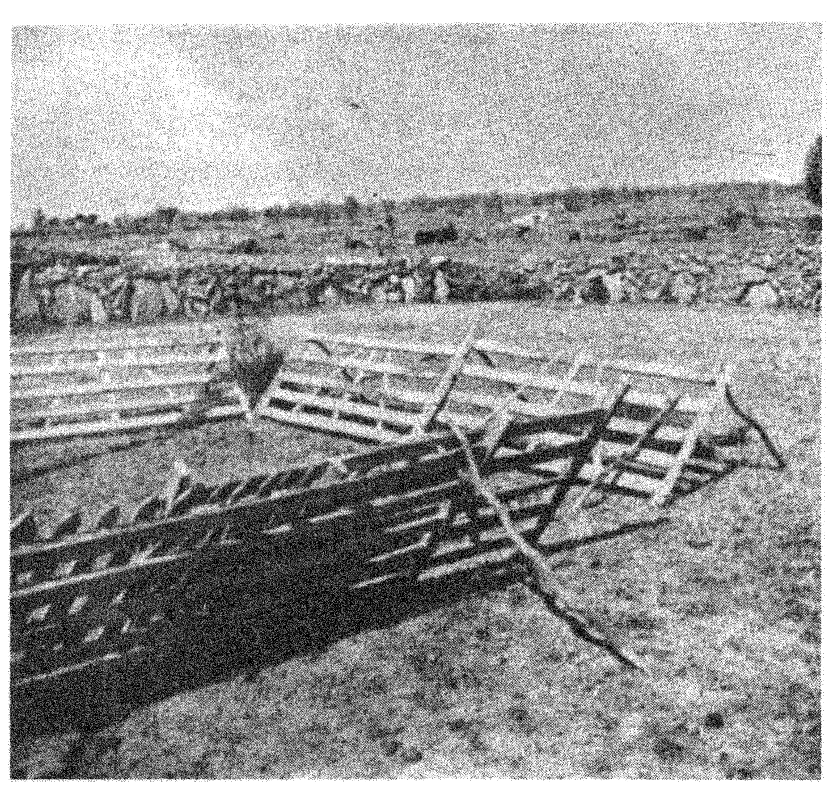
Muro de una «cortina», Bermillo



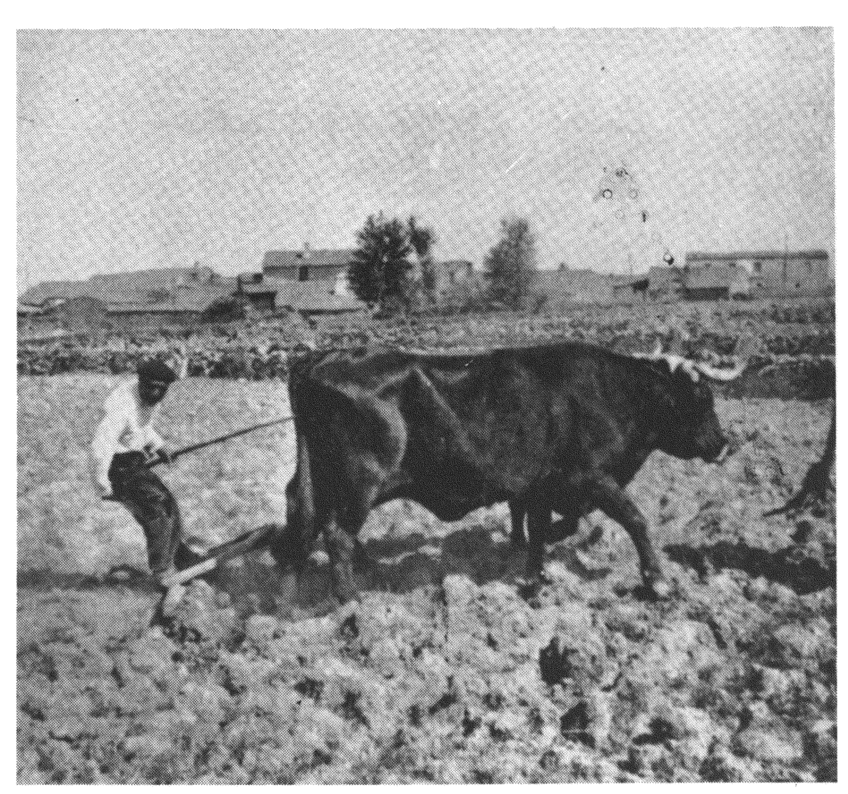
Instrumentos para la trilla, Bermillo



Llevando «cañizas» al campo, Bermillo



Las «cañizas» armadas en una «cortina», Bermillo



Trabajando con la «rastra», Bermillo



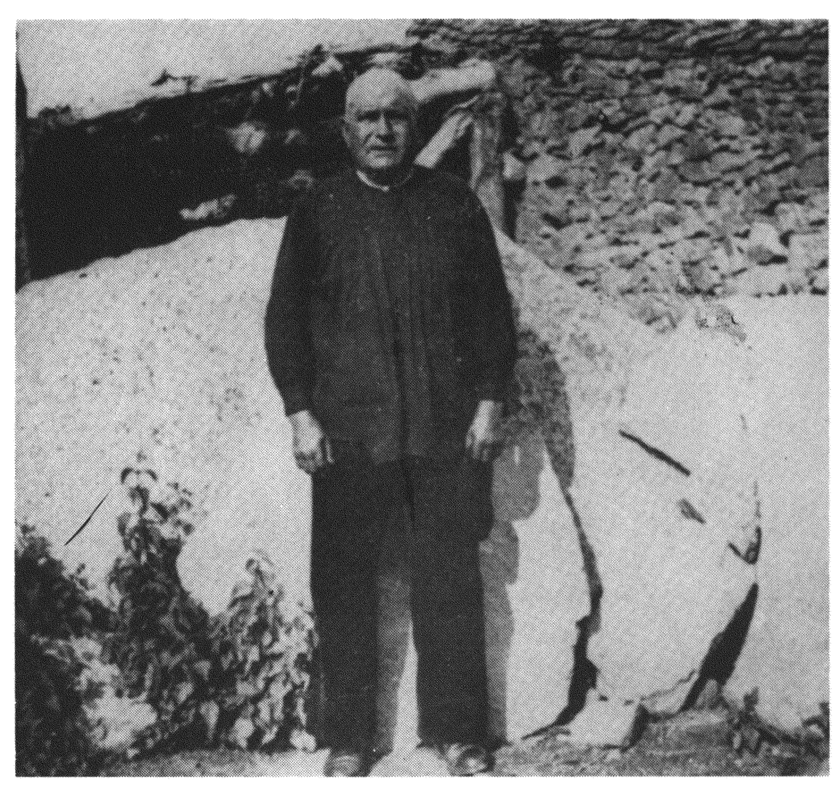
En una procesión, La Muga



En la Ermita de la Gracia; las mozas obligan a un vecino a dar unas «perras» al mocerío



La dueña de la posada de arrieros de Bermillo



Un informante, de Sayago



Un descanso durante la faena comunal del roso del bosque, Bermillo



La faena comunal de llevar leña para la escuela, Bermillo



Bailan la jota en una calle de La Muga



El último gaitero de La Muga



Pito y caja, de Cajamarca



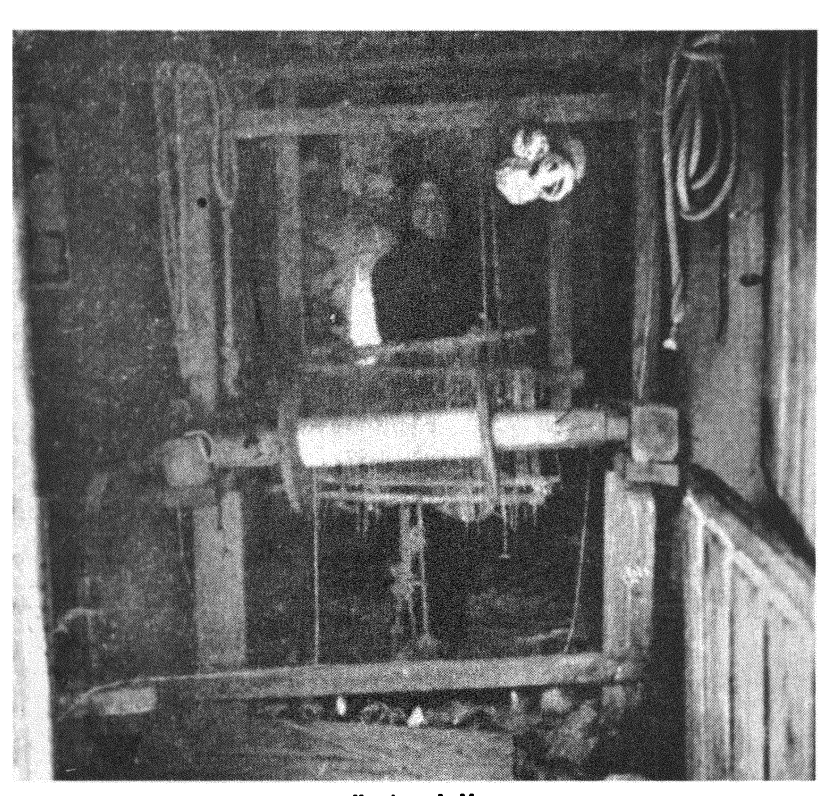
La feria de Bermillo



Una tarde en la feria de Bermillo



Otro aspecto de la feria de Bermillo



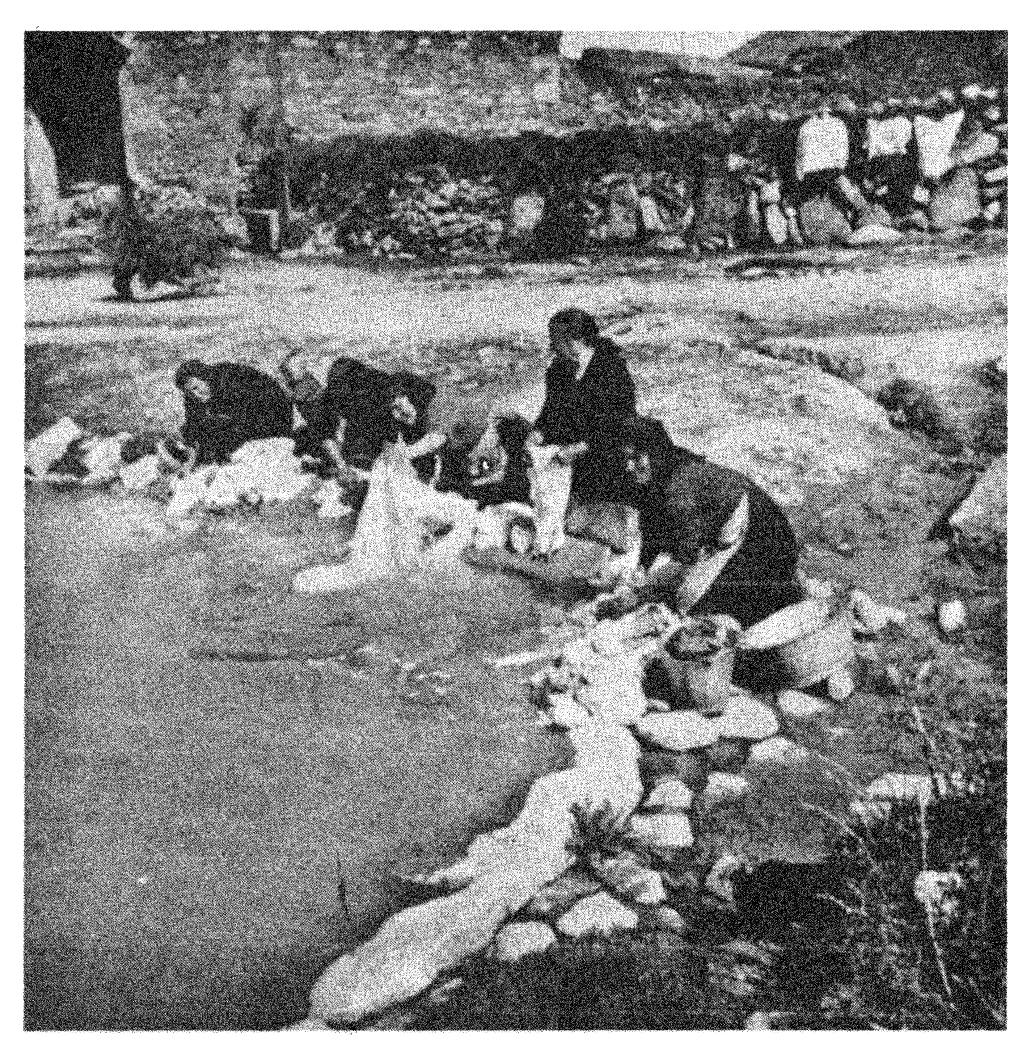
Un telar en La Muga



Una rueca de Bermillo



Un esquilador ambulante hace dibujos en el anca de una mula, Bermillo



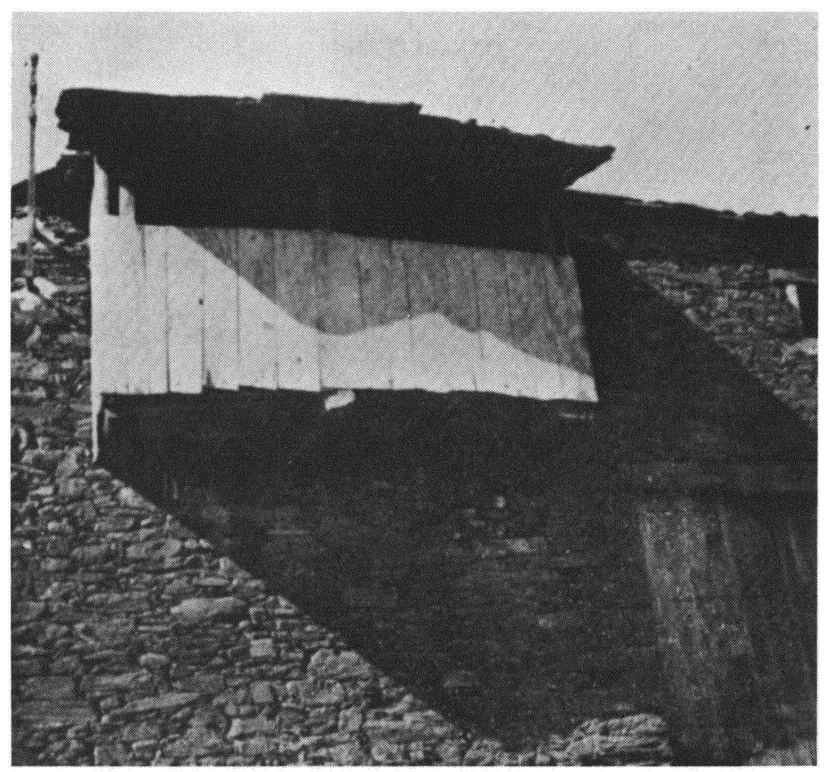
Lavadero municipal, Bermillo



La esposa de un rico labrador, lava en casa, Bermillo



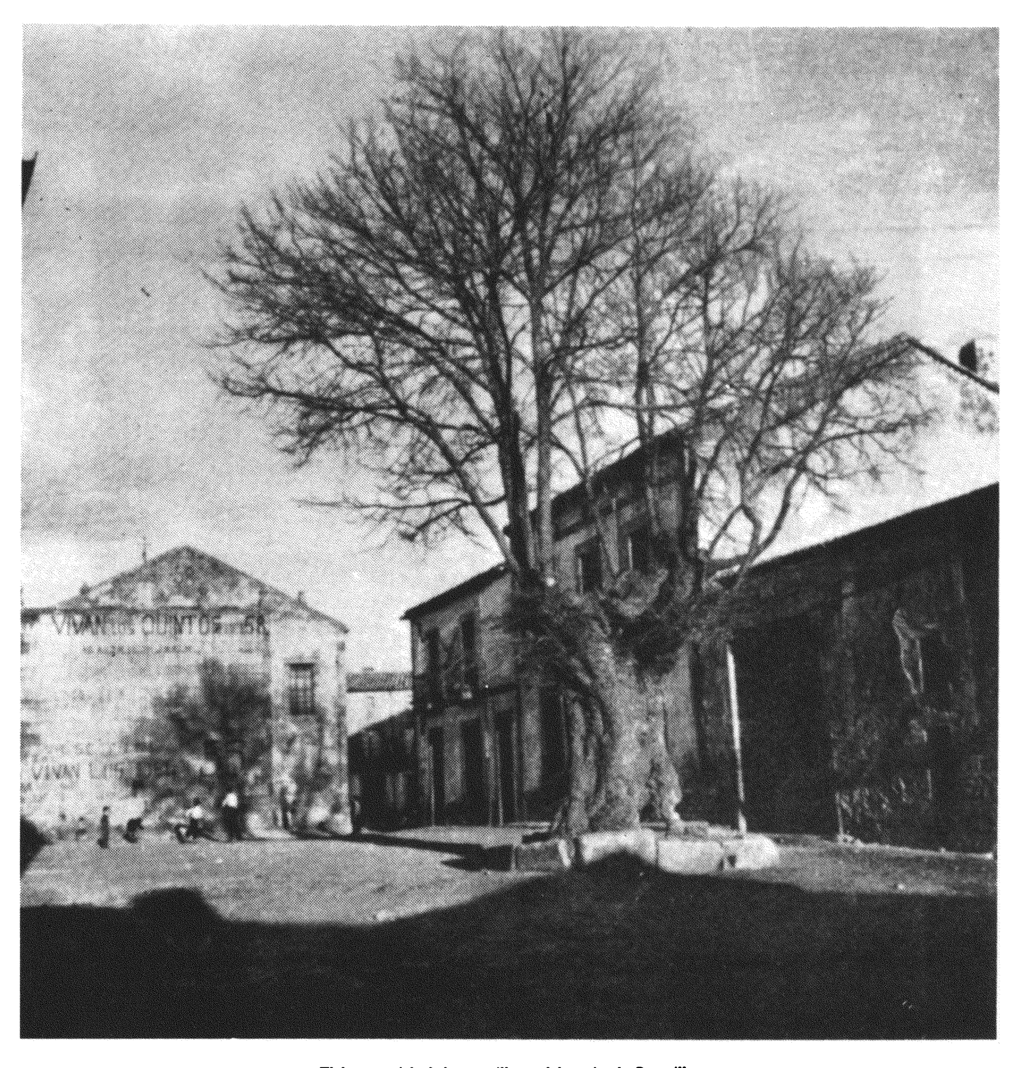
Carretilla para llevar agua, Bermillo



Una casa de San Vitero, de Aliste



Una familia de San Vitero, de Aliste



El famoso árbol de negrillo y el frontón de Bermillo

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ADAMS, Richard. *A Community in the Andes Perú, problems and progress in Muquiyauyo.* Seatle, University of Washington Press.

—«Estudio de la comunidad de Muquiyauyo». *Revista del Museo Nacional,* Lima, t. XXII, pp. 135-156.

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena.* México, Imprenta Universitaria, 1953.

ARGUEDAS, José María. «Cuentos mágico-realistas y canciones de fiestas tradicionales». *Folklore Americano,* Lima, 1953, nº 1, pp. 101-293.

—«Evolución de las comunidades indígenas (Valle del Mantaro)». *Revista del Museo Nacional,* Lima, 1957, t. XXVI, pp. 78-151.

—«Puquio, una cultura en proceso de cambio», *Revista del Museo Nacional,* Lima, 1956, t. XXV, pp. 184-232.

AYALA, Manuel José. *Diccionario de gobierno y legislación de Indias.* Colección de documentos inéditos para la historia de Ibero América. 2 vols., 1929-1930.

BALLESTEROS ESCALERO, Ricardo. *Alma Sayaguesa.* Zamora, *España,* Talleres Gráficos M. Rodríguez, hijo, 1924.

BERNARD, Edward G. «Visión religiosa-social de Muquiyauyo». *Perú Indígena,* Lima, 1957, nº 6, pp. 116-125.

BERNOT, Lucien, et BLANCARD, René. *Nouville, un village francais.* París, Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, 1953.

BOURRICAUD, Francisco. «Algunas características originales de la cultura mestiza en el Perú», *Revista del Museo Nacional,* Lima, 1954, T. XXIII, pp. 162-173.

CABRAL, Constantino. «Mitología Ibérica», en *Folklore y costumbres de España,* Barcelona, Editorial Alberto Martín, 1946, p. 169.

CAMARA OFICIAL DE COMERCIO E INDUSTRIA DE LA PROVINCIA. *Memoria corporativa.* Zamora, 1946-1950.

CARO BAROJA, Julio. *Los pueblos de España.* Barcelona, Editorial Barna, 1946.

—*Razas, pueblos y linajes.* Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1957.

—«El toro de San Marcos», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* Madrid, España, t. I., cuaderno I.

COSTA, Joaquín. *Colectivismo agrario en España.* (Partes I y II, Doctrinas y hechos), Madrid, Biblioteca Costa, 1915.

—*Derecho consuetudinario.* Barcelona, España, Manuel Solter Editor, 1879.

COSTA MARTINEZ, Tomás. *Apuntes para la historia jurídica del cultivo de la ganadería en España.* Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Establecimientos tipográficos de Jaimes Ratés, 1918.

MANGIN, William P. «Estratificación social en el Callejón de Huaylas», *Revista del Museo Nacional,* Lima, 1955, T. XXIV, pp. 174-189.

—«La bebida entre los indios de los Andes», *Perú Indígena,* Lima, 1958, nº 7, pp. 14-22.

—«Organización social en Vicos», *Etnología y Arqueología,* Lima, Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos, 1959.

—*Los clubes de provincianos en Lima.* Lima, Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos, 1959 (impresión mimeográfica).

MARTIN GIL, Tomás. «La cofradía de las ánimas de Casar, de Cáceres». *Revista del Centro de Estudios Extremeños,* Badajoz, España, 1948, t. IV.

MATOS MAR, José. «La propiedad en la isla de Taquile», *Revista del Museo Nacional,* Lima, 1957, t. XXVI, pp. 211-271.

MATOS MAR, José; GUILLEN DE BOLUARTE, Teresa, COTLER, Julio; SOLER, Eduardo, y BOLUARTE, Francisco. *Las actuales comunidades de Indígenas: Huarochirí 1955.* Lima, Imprenta San Marcos, 1959.

—«El trabajo en una comunidad andina», *Etnología y Arqueología,* Lima, Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos, 1959, nº 1.

MISHKIN, Bernard. «Posesión de la tierra en una aldea andina (Kauri, Cuzco)», *Revista «3»,* Lima, 1941, nº 9, pp. 5-11.

NUÑEZ DEL PRADO, Oscar. «Chincheros, un pueblo andino del sur (Algunos aspectos)». *Revista Universitaria del Cuzco,* Cuzco, 1949, año 38, Nº 97, pp. 177-230.

—*La vida y la muerte en Chincheros.* Cuzco, Tall. Gráf. La Económica, 1952. (Publicado también en *Revista Idea,* Cuzco, 1949, nº 97, pp. 177-230).

—«Q'ero: el hombre y la familia, su matrimonio y organización social», *Revista Universitaria del Cuzco,* Cuzco, 1957, año 47, nº 114, pp. 9-31.

—«Informe sobre cuestiones antropológicas del área andina», *Perú Indígena,* Lima, 1957, nº 6, pp. 126-151.

ORDAYA ESPEJO, Teogonio C. *Chupaca, estudio monográfico.* Huancayo, Perú, Compañía Imprentas Unidas, 1957.

PALACIOS, Gustavo. «Relaciones de trabajo entre el patrón y los colonos en los Fundos de la provincia de Paucartambo», *Revista Universitaria del Cuzco,* Cuzco, 1956, año 46, nº 112, pp. 173-222.

Plan regional para el desarrollo del sur del Perú. Vol. XXII: La organización social en el departamento de Puno. La cultura: sistemas de valores. Factores institucionales. (Informe de los Dres. Richard Schaedel y Gabriel Escobar). Lima, 1959.

ROCA WALLPARIMACHI, Demetrio. «Ceremonias de velorios fúnebres», *Archivos Peruanos de Folklore,* Cuzco, Perú, 1955, nº 1, pp. 138-153.

RODRIGUEZ AMAYA, Esteban. «La tierra de Badajoz desde 1230 a 1500», *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, Badajoz, España, núms. correspondientes a los años 1951, 1953 y 1954.

ROEL, Virgilio. *La economía agraria peruana*. Graf Color, 1961, 2 tomos.

ROMERO, Emilio. *Historia económica del Perú*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Sudamericana, 1949.

ROWE, John. «The Incas Under Hispanic Colonial Institutions», *The Hispanic American Historical Review*, mayo 1957, vol. XXXVII, nº 2, pp. 155-200.

SAL Y ROSAS, Federico. «El mito del Jani o Susto, de la medicina indígena del Perú», *Revista Psiquiátrica del Perú*, Lima, 1957, vol. I, nº 2, pp. 103-132.

SIMMONS, Ozzie G. «El uso de los conceptos de aculturación y asimilación en el estudio del cambio cultural en el Perú», *Perú Indígena*, Lima, 1952, nº 2, pp. 40-45.

—«Lo criollo en la cultura peruana», *Ciencias Sociales*, Washington, Estados Unidos, abril 1955, nº 32.

SOTO FLORES, Froylán. «Invención o fiesta de Cochabamba», *Revista del Museo Nacional*, Lima, 1953. nº 22, pp. 157-178.

VALCARCEL, Luis E. *Ruta cultural del Perú*. México, Fondo de Cultura Económica, Colec. Tierra Firme, 1945.

—*Etnohistoria del Perú*, Universidad Nacional de San Marcos, 1959.

—«Cultura de los pueblos agrícolas», *Revista del Museo Nacional*, Lima, 1943, t. XII, pp. 141-167.

—El conocimiento científico de los pueblos del Perú», *Revista del Museo Nacional*, Lima, 1953, nº 22, pp. 3-16.


ICI
INSTITUTO DE
COOPERACION
IBEROAMERICANA
Publicaciones Agrarias,
Pesqueras y Alimentarias
500
1492 - 1992